ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 12

WALTER BÜHLMANN

VOM RECHTEN REDEN UND SCHWEIGEN

Studien zu Proverbien 10-31

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1976

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
UV ISBN 3-7278-0160-3 V&R ISBN 3-525-53315-2

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke,
Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1974 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ue. als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades angenommen. Erster Referent war Professor Dr. O. Keel, zweiter Referent Professor Dr. A. Schenker. Für die Veröffentlichung wurde sie leicht gekürzt und überarbeitet.

Diese Arbeit ist auf Anregung von Professor Dr. O. Keel entstanden. Er hat ihr Werden mit innerster Anteilnahme begleitet und mit vielen Hinweisen und Anregungen wesentlich gefördert. Für seine unermüdliche Hilfe und die vielen Ratschläge möchte ich ihm ganz besonders danken. Danken möchte ich auch Professor Dr. A. Schenker für seine wertvollen kritischen Hinweise und Vorschläge.

Neben ihnen förderten den Fortgang dieser Studie vor allem Gespräche mit Professor Dr. M. Weiss und Professor Dr. E. Pax in Jerusalem. Weiteren Dank schulde ich den Professoren des Bibelinstitutes, besonders Professor J.-D. Barthélemy, die mir wertvolle Hinweise erteilten und vor allem den Zugang zu ihren Bibliotheken gewährten.

Zu danken habe ich ferner Frau A. Birbaum, die mit viel Einfühlungsvermögen das Offset-Manuskript niedergeschrieben hat. Beim Zusammentragen des Stellenregisters sind mir Fräulein B. Amrein und Fräulein M. Zeltner in sorgfältiger Weise beigestanden.

Ich schliesse diese Vorbemerkungen mit einem besonderen Dank an meine Eltern, deren Opferbereitschaft mir den Weg zum Studium aufgeschlossen hat.

Eschenbach, den 15. Juni 1976 Walter Bühlmann

EINFUEHRUNG

1. Die Aufgabe dieser Arbeit

Die Statistik zeigt, wie überaus häufig in den Proverbien 10-31 auf die positive und negative Rede hingewiesen wird. Weniger zahlreich sind die Stellen in der Sammlung 1-9. SKLADNY hat die Spruchsammlungen untersucht[1]. Nach ihm befassen sich in der Sammlung A (10-15) 16,3% aller Sprüche (davon 55% positive) mit dem richtigen Reden, in der Sammlung B (16-22,16) 21,5% (davon positive 27%), in der Sammlung C (25-27) 34% (davon positive 18%) und in der Sammlung D (28-29) 15,4% (davon positive 39%)[2]. Aus der Zusammenstellung ist erkenntlich, dass die Sprüche über die negative Rede - mit Ausnahme der Sammlung A - vorherrschen (65,25%).

Für eine Untersuchung der rechten Rede wäre es nun aufschlussreich, alle negativen Aeusserungen einer sorgfältigen Exegese zu unterziehen. Doch da dieses Unternehmen den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte, musste ich darauf verzichten. Dies hatte den Vorteil, dass mir für die Behandlung der positiven Aussagen umsomehr Raum blieb. Da viele Proverbien antithetisch formuliert sind[3], wurden ohnehin auch viele Aussagen über die schlechte Rede berücksichtigt. Zudem hat der Berner

---

1 SKLADNY, Spruchsammlung 70.

2 In diese Zusammenstellung sind nicht miteinbezogen: Die aegyptisierenden Sprüche 22,17-24,22, die Sammlung 24,23-34, die Worte Agurs 30,1-14, die Zahlensprüche 30,15-33, die Worte an Lemuel 31,1-9 und das Lob der tugendsamen Hausfrau 31,10-31.

3 Nach SKLADNY, Spruchsammlungen 67, sind in der Sammlung A 89,1% aller Sprüche antithetisch aufgebaut, in B 24,7%, in C 11% und D 61,8%.

Alttestamentler KLOPFENSTEIN in seiner Dissertation einem wichtigen Aspekt der schlechten Rede eine umfassende Monographie gewidmet[1].

Ziel dieser Arbeit ist es also, die Proverbien über die positive Rede zu untersuchen und vor allem festzustellen, was unter der rechten Rede zu verstehen ist, d.h. welche Kriterien entscheidend sind, dass einer seine Rede richtig benutzt. Hat man sich unter der richtigen Rede ungefähr das vorzustellen, was etwa bei uns von ihr verlangt wird, dass sie dem wahren Sachverhalt entspricht? Muss also etwas objektiv wahr sein, dass es von den Weisheitslehrern als gute Rede taxiert wird, oder sind andere Voraussetzungen ebenso wichtig?

Bei dieser Untersuchung wurde die Sammlung 1-9 ausgeklammert. Ich habe mich für die Gattung der Sprüche entschieden, weil diese für unser Thema wesentlich ertragreicher ist als die Gattung der Instruktion. Konsequenterweise hätte ich dabei auch die Abschnitte 22,17-24,22 und 31,1-9 ausklammern müssen. Doch befanden sich gerade darin einige Stellen, die zu unserem Thema Wesentliches beitragen (22,20f.; 23,9; 23,15f.). Ebenso schien mir auch das Mahnwort 30,32f., das unter den Zahlensprüchen eingeordnet ist, für meine Untersuchung interessant[2].

Bei der Auswahl der Texte ging ich zunächst den Sprüchen nach, in denen die Begriffe דבר,אמר und vor allem die Sprachorgane "Mund" (   ), "Lippe" (שפה), "Zunge" (לשון), "Gaumen" (חך) enthalten sind. Dann suchte ich nach den Verben, die für das menschliche Sprechen gebraucht werden.

Interessanterweise sind nicht etwa die abstrakten Ausdrücke für "Wort" דָּבָר,אֵמֶר und מִלָּה die häufigst verwendeten Begriffe. Viel zahlreicher werden die Sprachorgane für die Rede gebraucht. Zwar sind die beiden Wörter אמר und דבר in den Proverbien oft

---

1 KLOPFENSTEIN, Lüge.

2 Vgl. GEMSER, Sprüche 105-107; McKANE, Proverbs 643-665.

anzutreffen (דבר 4x in 1-9; 31x in 10-31; אמר 13x in 1-9, 9x in 10-31). מלה kommt nur in 23,9 vor. Da aber אמר und דבר an vielen Stellen für Weisheitsworte stehen, sind sie nicht miteinzubeziehen[1]. Zudem wird דבר öfters allgemein für "Sache" verwendet (11,13; 13,5; 25,2; 26,6). Häufig gebraucht ist das Wort "Mund" (פה). Von den 55 Belegen im Proverbienbuch steht es 38x (davon 3x in 1-9). Das Wort "Lippe" (שפה), das oft die Sprache als solche bedeutet (z.B. Jes 19,18), wird in den Proverbien ausschliesslich für Rede gebraucht (6x in 1-9, 42x in 10-31). Dasselbe gilt von "Zunge" (לשון). Dieses Wort bezeichnet neben dem eigentlichen Körperglied auch die Sprache (z.B. Sach 8,23). Aber in den Proverbien wird es nur für die rechte oder falsche Rede verwendet (2x in 1-9, 17x in 10-31). Auch das Wort "Gaumen" (חך) bezeichnet nicht nur den Sitz des Geschmacks (Spr 24,13), sondern wird ebenso auch als Sprachorgan (Spr 8,7) oder für Reden (Spr 5,3) gebraucht. Nicht selten stehen all diese Ausdrücke parallel nebeneinander (פה und שפה 10x[2]; פה und לשון 3x[2]; לשון und שפה 2x[2]).

Der häufige Gebrauch der Sprachorgane (פה,שפה,לשון) für das Reden scheint nicht zufällig zu sein. Während אמר und דבר einfach das Wort als solches, ganz abstrakt bezeichnen - oft in der theologischen Sprache als "Wort Jahwes"[3] (vgl. Jes 55,10f.) -, geht es in den Sprüchen um die Person, die richtig oder falsch redet. Im Vordergrund steht der Mensch (z.B. der Zeuge, der Bote usw.), auf dessen Worte man sich verlassen, bzw. nicht verlassen kann[4].

---

1 So kommen die beiden Ausdrücke oft am Anfang der Lehrreden in der Aufforderung zum Hören vor (z.B. Spr 2,1; 4,10.20; 7,1). Zu דבר als Weisheitswort vgl. BAUCKMANN, Proverbien 36-39.

2 In Spr 1-31.

3 Vgl. DÜRR, Wertung; ZIMMERLI, Wort Gottes, RGG VI, 1809-1812; PROCKSCH, ThWNT IV 89-100; GERLEMAN, THAT I 439-442.

4 Vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 25.

Ausserdem musste jenen Tätigkeitswörtern nachgegangen werden, die für "reden" stehen. Wie gewöhnlich wird אמר (9x in 1-9, 16x in 10-31) nur als Einleitung zu einer Rede verwendet[1] und bedeutet nie "reden" ohne Angabe des Mitgeteilten. Das Verb דבר kommt in 1-9 2x, in 10-31 8x vor. Oft wird dabei die Art des Redens mit Objekten (z.B. "Gerade", "Verkehrtheit", "Böses") versehen (Spr 2,12; 8,6; 16,13; 23,33; 24,2) oder die Art des Redens wird mit Hilfe adverbieller Zusätze näherbestimmt (18, 23; 21,28).

Andere Verben sind: "antworten" (ענה 1x in 1-9, 6x in 10-31; השיב אמרים/דבר in 10-31), "Mund öffnen" (פתח פה 4x in 10-31), "vorbringen" (נגד 2x in 10-31), "murmeln" (הגה Spr 8,7). Nur für negatives Reden erscheinen "unbedacht reden" (בטה Spr 12, 18), "mit den Lippen täuschen"(פתה בשפתיך Spr 24,28; vgl. 16,29), "verleumden" (לשן Spr 30,10).

Vereinzelt werden auch metaphorische bzw. metonymische Ausdrücke, besonders für das negative Reden, gebraucht. So treten auf: "hervorsprudeln" (נבע 1x in 1-9, 3x in 10-31, davon 2x für negatives Reden), "träufeln" (נטף in Spr 5,3 negativ, in 15,2 [t. em.] positiv), "aushauchen" (פוח mit כזבים 1x in 1-9, 4x in 10-31; mit אמונה Spr 12,17), "Lippen spreizen" (פשק שפתיו Spr 13,3; vgl. Ps 22,8)[2].

Bei der vorliegenden Arbeit ging es nun darum, all diese Texte zu prüfen, ob sie etwas über die rechte Rede hergeben. Dabei konnten viele Stellen zum vornherein ausgeschieden werden. Beim Sammeln der in Frage kommenden Proverbien ergab sich sofort, dass sich die verschiedenen Sentenzen in einzelne Gruppen zusammenstellen liessen. So wurden die entsprechenden Texte nach bestimmten Themen geordnet. Dabei tauchte eine Schwie-

---

1 SCHMID, THAT I 213; KEEL, Feinde 141 Anm. 45 weist aber auf Ausnahmen hin.

2 Vgl. KEEL, Feinde 142 Anm. 50.

rigkeit auf. Einzelne Proverbien konnten zu mehreren Gruppen eingereiht werden. So kann man z.B. Spr 10,20: "Auserlesenes Silber die Zunge des Gerechten, der Frevler Herz wenig wert (zuverlässig)" als Aussage über die Kostbarkeit und den Wert der Rede des Gerechten auffassen oder aber aufgrund des Ausdrucks "auserlesenes Silber" wird eher die Zuverlässigkeit der Rede hervorgehoben[1]. Diese verschiedenen Interpretationen sind auf die Vieldeutigkeit der Metaphern zurückzuführen. So wurden solche Sprichwörter jeweils unter den verschiedenen Gruppen eingeordnet.

Einleitend soll nun zunächst die Frage gestellt werden, wieso der richtigen Rede in den Proverbien soviel Beachtung geschenkt wird. Es ist einleuchtend, dass zunächst der Missbrauch dazu führte, Anleitungen zur guten Rede zu geben. Wir werden im folgenden zunächst den Aussagen über die schlechte Rede nachgehen. In einem weiteren Abschnitt werden wir aber auch noch nach andern Gründen zu fragen haben.

2. Die Charakterisierung der schlechten Rede in den Proverbien

Wie schon betont wurde, konnten in dieser Arbeit die negativen Aussagen nicht auch einer eingehenden Prüfung unterzogen werden. Die vielen Belege aber geben uns ein eindrückliches Bild, wie vielfältig die Rede missbraucht wurde (und wird), so dass man erahnen kann, wieso die Weisheitslehrer so eindringlich vor der falschen, verlogenen und heimlichen Rede warnen und demgegenüber die richtige Rede so oft zu propagieren versuchen. Nachfolgend sollen die wichtigsten Sprichwörter zur Sprache kommen, die das schlechte Reden charakterisieren.

---

1 Vgl. unten Kapitel I 38-42 und Kapitel II 132.

a) Lügenworte

Relativ häufig begegnet uns der Ausdruck שקר (20x) und wird oft in Verbindung mit "Zunge", "Lippen" und "Wort" für "Lügenworte" verwendet. KLOPFENSTEIN hat darauf hingewiesen, dass שקר deutlich von כזב unterschieden werden muss. Im Gegensatz zu שקר, das im Sinn von "perfid" interpretiert wird und mehr die praktische Seite einer Lüge unterstreicht, nämlich ihre gegen den Mitmenschen gerichtete Spitze, kommt כזב mehr dem gleich, was wir mit dem Wort "Lüge" als unwahre Aussage, erlogene Behauptung und unrichtige Darstellung ausdrücken[1].

Von einem Herrscher wird gesagt:

> "Ein Herrscher, der auf Lügenworte (דבר־שקר) horcht,
> alle seine Diener werden zu Frevlern" (Spr 29,12).

Die "Lügenworte" können als "höfisches Denunziantentum" mit dem Hofleben des Herrschers in Verbindung gebracht werden[2]. Dass es bei solchen "Lügenworten" um ein gemeinschaftswidriges Verhalten geht, zeigt besonders der Gegenbegriff in Spr 12,22:

> "Ein Greuel Jahwes treuebrecherische Lippen (שפתי־שקר),
> aber die Treue üben (ועשי אמונה), sein Wohlgefallen."

In einer grundsätzlichen Aussage wird in Spr 12,19 festgestellt:

> "Zuverlässige Lippe (שפת־אמת) besteht für immer,
> aber nur einen Augenblick Lügenzunge (לשון שקר)."

Mit dem Ausdruck "Lügenzunge" wird hier auf die Unzuverlässigkeit dieses Menschen aufmerksam gemacht.

Nach Spr 17,4 gehört der "Lügner" ins Gebiet der böswilligen, verderbenbringenden Tat. In Spr 17,7 wird die Unvereinbarkeit eines edlen Charakters mit Verlogenheit festgehalten.

---

1 KLOPFENSTEIN, Lüge 321.

2 Ebd. 162.

An zwei Stellen wird der ungerechte Erwerb von Reichtum durch Lügenzunge erwähnt (Spr 21,6 und 20,17). Beidemal bedeutet das Wort שקר bewussten, gewollten und geplanten Betrug am Nächsten zum Zweck der Bereicherung seiner selbst.

Auch Spr 19,22b schildert einen Menschen, der durch Lüge zu Reichtum gekommen ist. Aber hier geht es weniger um ein Unrecht gegen den Nächsten. Vielmehr wird betont, dass die Bereicherung durch eine unwahre Aussage erschwindelt wird.

b) Verleumdungen

Auch die Verleumdung scheint ein gefürchtetes Uebel gewesen zu sein. In Spr 10,18b steht der Ausdruck דבה[1] parallel zu verstecktem Hass. Auch Spr 13,5 wird den Verleumder meinen:

> "Trugwort (דבר־שקר) hasst der Gerechte,
> der Frevler aber bringt (andere) in Verruf (יבאיש)
> und Verlegenheit."

Oft wird יבאיש als ein unorthographisches Hif. zu בוש verstanden[2]. Doch muss die Form als Hif. zu באש "stinken" gedeutet werden[3] und somit ist die Korrektur zu יביש überflüssig[4]. Der רשע macht andere anrüchig und beschämt, d.h. er gefällt sich darin, andere Leute in üblen Geruch zu bringen und sie dadurch in "Verlegenheit" hineinzustossen[5].

---

1 דבה bezeichnet in Jer 20,10 (= Ps 31,14) und in Ez 36,3 "Gezischel feindseliger Menschen". Das Wort hat nicht unbedingt die Bedeutung von bösartiger Rede (vgl. Sir 42,11 und 25,10).

2 So z.B. FRANKENBERG, Sprüche 82; ACKROYD, Note 160f., bemerkt, dass sowohl בוש wie באש die Bedeutung "beschämt sein" haben können; deshalb auch im Hif. "Scham verursachen".

3 Vgl. KBL 106; DUESBERG-AUVRAY, Proverbes 58; KLOPFENSTEIN, Lüge 163 und Anm.711; ders., Scham 173; McKANE, Proverbs 460.

4 BH; GEMSER, Sprüche 62.

5 Zur Auslegung vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 163; ders., Scham 173f.; McKANE, Proverbs 460.

Dem Sinn nach meint wahrscheinlich auch das Wort נרגן (Spr 16, 28; 18,8; 26,20.22; Sir 11,31) einen Verleumder. Das Nif. von רגן bedeutet "sich mürrisch zeigen" (Dtn 1,27; Ps 106,25). Da das Wort in Spr 16,28 parallel zu איש תהפכות steht, geht es um mehr als bloss um einen Plauderer. Bewusst will jener durch seine Worte die Freundschaft anderer zerstören[1]. Solche Verleumdungen werden mit Wonne aufgenommen. Sie sind "wie Lekkerbissen" und dringen tief ein (Spr 18,8; 26,22). Ist einmal eine Verleumdung ausgesprochen, so ist sie nicht leicht rückgängig zu machen. Die Leute sind dazu hellhörig und vergessen solches Geschwätz nicht mehr so schnell[2]. Dadurch entsteht natürlich viel Streit und Zank (vgl. Spr 16,28; 26,20).

c) Falsches Zeugnis und Bestechung vor Gericht

Eine besonders gefürchtete Erscheinung ist der lügnerische (falsche) Zeuge (vgl. Ex 20,16, Dtn 5,20)[3]. Allerdings ist der Bedeutungsumfang von "Zeugnis, Zeugenschaft, bezeugen" im Hebräischen nicht identisch mit demjenigen im Deutschen[4]. Die häufige Erwähnung mag darauf hinweisen, dass das Delikt der Lügenzeugenschaft in Israel wie im Alten Orient verbreitet war[5]. Vor allem dem Zeugen vor Gericht kam damals eine solche Bedeutung zu, weil man wenig andere Mittel hatte, um einen Tatbestand festzustellen. In den Proverbien erscheint עד sechsmal in Verbindung mit שקר, bzw. שקרים (6,19; 12,17; 14,5; 19,5.9; 25,18). KLOPFENSTEIN bemerkt, dass שקר dort, wo das Wort zur Qualifizierung der forensischen Funktion von Zeugen verwendet wird, Lüge - im Sinn von Rechtsbruch - bedeutet. Es handelt

---

1 Die Stelle ist mit McKANE, Proverbs 494, zu deuten.

2 Ebd. 519f.

3 Vgl. SCHÜNGEL, Dekalog 62-67.

4 Darüber ausführlicher unten Kapitel II 97.

5 Vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 23.18-32. 184-187. 222-226.

sich deshalb in diesen Fällen immer um eine aggressive und gemeinschaftszerstörende, m.e. W. asoziale Haltung[1].

Neben der falschen Aussage war auch die Bestechung der Richter ein häufiges Delikt. So tadelt Jesaja in 1,23 und 5,23 die Unsitte der Bestechung und steht darin mit Micha 3,11 in einer Front. Mit dem gleichen Wort שחד wird sie auch in Spr 17,23 erwähnt:

> "Bestechung aus dem Busen nimmt der Frevler an,
> um zu verkehren die Pfade des Rechts" (vgl. Ijob 15,34).

Dadurch, dass sich die Richter bestechen lassen, sind die rechtlich Wehrlosen (Arme, Waisen, Witwen) jeder Willkür ausgeliefert[2].

d) Mit Gewalttaten verbundene Intrigen und böswillige Anschläge

Relativ häufig werden den רשעים Bosheiten in den Mund gelegt:

> "Der Frevler Mund sprudelt Bosheiten (רעות) aus"
> (Spr 15,28b).
>
> "Der Frevler Mund birgt Gewalttat (חמס)" (Spr 10,11b).
>
> "Denn Gewalttat (שד) plant ihr Herz,
> und Unheil reden ihre Lippen" (Spr 24,2).
>
> "Der Frevler Mund (kümmert sich) um Verkehrtheit
> (תהפכות)" (Spr 10,32b).
>
> "Mit dem Mund verdirbt der Heuchler seinen Nächsten"
> (Spr 11,9a).
>
> "Der Frevler Worte sind ein Lauern auf Blut" (Spr 12,6a).

Um welche Verbrechen es sich dabei handelt, ist aus den Stellen nicht ersichtlich. Sicher ist aber, dass es sich bei ihren Reden immer um etwas Schweres, dem Sippenethos Widersprechen-

---

1 KLOPFENSTEIN, Lüge 23-32.

2 Zur Zerrüttung des Rechtswesens vgl. KÖHLER, Hebräische Rechtsgemeinde 160-169.

des gehen muss und dass diese Menschen dadurch vor der Gemeinschaft schuldig werden[1]. An gewissen Stellen könnte man sogar vermuten, dass es sich um falsche Zeugen oder um parteiische Richter handeln könnte (vgl. Spr 11,9; 12,6; 12,13).

Eine besonders verwerfliche Art ist auch das Sinnen und Trachten der Bösen nach hinterlistigen Worten, um die Gegner auf gemeine Weise zu hintergehen. In Spr 16,30 wird uns anschaulich ein solch durchtriebenes Verhalten geschildert:

> "Einer, der seine Augen zukneift, (ist daran) Verdrehungen zu planen; einer, der seine Lippen zusammendrückt, hat das Böse schon fertig."

An dieser Stelle entpuppt sich jener, welcher die Absicht hat, etwas Schlechtes anzustiften. Das Gemeine besteht darin, dass der Falsche hier seine Gebärdensprache verwendet, um das Unheil heraufzubeschwören (vgl. Spr 10,10). Noch eindrücklicher wird uns die böse Absicht eines solchen unheimlichen Menschen in Spr 6,12-15 geschildert. Er benutzt eine raffinierte Zeichensprache, um seine abscheulichen Pläne zu verwirklichen. Man hat den Eindruck, dass es hier um eine heimliche Verschwörung geht.

e) Verschiedene Arten von Heuchelei und Schmeichelei

An dieser Stelle muss auch die Heuchelei erwähnt werden. Die häufigen Wörter der verstellten Rede sind in den Proverbien: חלה פנים, חלק, סלף, עקש, הפך u.a.

Für die falsche, verkehrte Rede werden die Begriffe עקש und הפך[2] verwendet. Es scheint, dass in diesen Ausdrücken die Bilder vom "krummen Weg" zugrunde liegen (für עקש vgl. Spr 2,15; 22,5; 28,6; für הפך vgl. 21,8). Der krumme, verkehrte Weg ist

---

1 KEEL, Feinde 110-113.

2 Vgl. DUESBERG, Scribes 284f.

immer gefährlich. Er birgt viele heimtückische Stellen. Dagegen bietet der gerade Weg (ישר) Sicherheit[1]. Die verkehrte Rede ist deshalb so schlimm, weil sie Hinterabsichten verbirgt und die andern auf falsche Wege führen will (Spr 22,5). In Spr 8,6-9 bekennt die Weisheit, dass ihre Reden aufrichtig sind und dass sie nichts Verdrehtes (נפתל) und Verkehrtes (עקש) enthält. Wer auf solche gemeine Weise redet, geht an seiner eigenen Bosheit zugrunde (Spr 17,20; vgl. 4,24; 6,12).

Das von הפך abgeleitete Wort תהפכות wird viermal direkt in Verbindung mit Reden gesetzt (Spr 2,12; 8,13; 10,31f.)[2]. In 2,12 wird der Rat gegeben, sich vor dem Mann der Verkehrtheit zu retten. In 8,13 bekennt die Weisheit, dass sie den Mund der Verkehrtheit hasse. In 10,32 sind es die Frevler, die sich um diese verkehrte Rede kümmern. Aber wer auf solche Weise spricht, wird zugrunde gehen (10,31).

Mit den beiden Begriffen עקש und הפך ist סלף verwandt. Auch dieses Wort hat die Bedeutung von "verdrehen", "verkehren" (vgl. Ex 23,8)[3]. Eine verdrehte Zunge wirkt sich auf andere sehr negativ aus. Sie verursacht Zusammenbruch (שבר ברוח) (Spr 15,4)[4].

Der Bösewicht bringt seine Bosheiten nicht offen zutage. Oft zeigt er sich in der Rolle eines Schmeichlers. Dazu wird das Verb חלק "glatt machen", "umschmeicheln" gebraucht. Die Worte dieses Heuchlers sind schwindlerisch. Mit solchen Worten macht sich die fremde Verführerin an den Unerfahrenen heran (Spr 2,16; 5,3; 7,21).

Die bösartige Absicht eines solchen Schmeichlers wird in Spr 26,28 deutlich:

---

1 Vgl. zu Spr 23,15f. unten Kapitel II 102f.

2 Vgl. unten Kapitel VI 291f.

3 DUESBERG, Scribes 284.

4 Vgl. unten Kapitel VI 283.

"Falsche Zunge hasst den Freispruch (oder: den unschuldig Erklärten[1]) und glatter (חלק) Mund bereitet Sturz."

Ein solcher Mann hat keine Ruhe, bis er mit seinen schmeichlerischen Worten den Freigesprochenen ins Verderben gebracht hat. Die gleiche Absicht zeigt sich auch in Spr 29,5:

"Ein Mann, der seinem Nächsten schmeichelt, bereitet ein Netz[2] vor seine Füsse."

Seine glatten Worte sind nur ein Deckmantel, um seine verderbliche Gesinnung zu verbergen[3]. In Spr 28,23 stehen die schmeichlerischen Worte im Gegensatz zur offenen Rüge[4]. Dass sich oft hinter schönen Worten Trug und List versteckt, wird treffend in Spr 26,23 gezeigt:

"Silberglasur[5] über Tongeschirr
brennende[6] Lippen und ein böses Herz."

Wie die wertvolle Glasur das weniger kostbare Material überdeckt, so versucht der Falsche seine bösartige Absicht mit

---

1 Zur Uebersetzung vgl. DRIVER, Hebrew Studies 168 Anm. 3.

2 Zum Bild "ein Netz spannt er aus" vgl. KEEL, AOBPs 80-82.

3 Diese heuchlerische Gesinnung findet man noch heute bei den Orientalen. HAEFELI, Spruchweisheit Nr. 180 zitiert dazu folgendes Sprichwort: "Die Hand, in die du nicht beissen kannst, küsse, lege sie auf deinen Kopf und wünsche ihr, sie möge zerbrechen". Man soll unüberwindlichen Gegnern gegenüber Unterwürfigkeit und Zuneigung heucheln, inwendig aber auf ihren Untergang sinnen.

4 Vgl. unten Kapitel II 116-119.

5 Zur Uebersetzung vgl. McKANE, Proverbs 603f.

6 Anstelle des etwas fremden דלקים wird oft חלקים (nach der LXX λεῖα) vorgeschlagen (TOY, Proverbs 479; OESTERLEY, Proverbs 236; DUESBERG-AUVRAY, Proverbes 107; RINGGREN, Sprüche 104; GEMSER, Sprüche 94; SCOTT, Proverbs 158; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 116). Vgl. auch GEMSER, Sprüche 113, der דלקים mit dem arabischen dalaqa I "ausgiessen", "ausgleiten lassen" in Verbindung bringt: "strömende, triefende, rasche Lippen". KOPF, Arabische Etymologien 170f., weist vom Arabischen her, dass דלק auch "scharf", "spitz", "beredt" bedeuten könnte.

freundlichen Worten zu überdecken.

Ebenso wird uns in Spr 26,24f. von einem Menschen berichtet, der seine Worte entstellt, um andere zu täuschen:

> "Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser,
> aber in seinem Innern hegt er Trug;
> wenn er seine Stimme holdselig macht (יחנן), trau
> ihm nicht, denn sieben Greuel in seinem Herzen."

Dieser Mensch missbraucht seine Sprache für seine böswilligen Absichten. Er ist ein Meister der Heuchelei.

Während in den bisherigen Beispielen hinter der Heuchelei immer eine böse Gesinnung versteckt war[1], kann man auch mit schmeichlerischen Worten die Gunst eines andern erschleichen:

> "Viele umschmeicheln den Vornehmen[2]
> und jeder ist ein Freund des freigebigen Mannes"
> (Spr 19,6).

Der Ausdruck חִלָּה פנים meint "ein starres Gesicht durch Streicheln weich machen", daher "jd. besänftigen, umschmeicheln". Dieser Ausdruck wird noch in Ps 45,13 und Ijob 11,19 von der Bemühung um die Gunst eines Menschen gebraucht, sonst von derjenigen um Gottes Gunst (vgl. 1 Sam 13,12 u.a.)[3]. Die beiden Stellen (Spr 19,6 und Ijob 11,19) machen deutlich, wie oft angesehene Leute von Schmeichlern umgeben waren (vgl. auch Spr 29,12).

f) Geschwätz

Im folgenden soll nun noch vom Geschwätz die Rede sein. Die vielen Zeugnisse scheinen darauf hinzudeuten, dass die Schwätzer von den Weisheitslehrern besonders verabscheut waren. An ver-

---

1 חלק hat in den Proverbien diese Bedeutung.

2 נדיב bedeutet hier "generöser Mann" (vgl. zu Spr 17,7).

3 FOHRER, Hiob 231.

schiedenen Stellen erkennt man, dass es sich meistens um ein gedankenloses Gerede handeln musste, das aber seine schweren Folgen haben konnte. Es wird meistens den Toren (כסיל und אויל) in den Mund geschoben. Ein solcher Schwätzer wird zweimal רכיל genannt (11,13 und 20,19). Das Wort lässt sich wahrscheinlich von רכל "hausieren", "Handel treiben" ableiten. Da der Hausierer gerne Verbreiter von Neuigkeiten und Geschwätz ist, wurde der Ausdruck vermutlich auch für Schwätzer gebraucht[1]. Weil aber Geschwätz oft gar nicht so harmlos ist, hat das Wort später die Bedeutung "Verleumder", bzw. "Verleumdung" angenommen (vgl. Lev 19,16; Ez 22,9)[2].

Auf die Folgen des Geschwätzes wird in den Proverbien mehrmals aufmerksam gemacht:

> "Es gibt einen unbesonnenen Schwätzer - (das ist) wie Schwertstiche" (Spr 12,18a).

Das Wort בטה bezeichnet wahrscheinlich ein gedankenloses Sprechen. Im Bild "Schwertstiche" wird deutlich, wie gefährlich das unüberlegte Gerede sein kann[3]. Sicher bleibt auch, dass man mit viel Geschwätz kein Vergehen (פשע) gutmachen kann, im Gegenteil, je mehr man darüber spricht, umso schlimmer wird die Sache (Spr 10,19)[4].

Ganz vom Leben her sind die folgenden Sprüche genommen:

> "Bei jeder Mühe gibts Gewinn, aber blosses
> Gerede (ודבר שפתים) führt nur zum Mangel" (Spr 14,23).
>
> "Die Lippen des Toren 'führen'[5] in Streit
> und sein Mund ruft nach Schlägen" (Spr 18,6).

Durch seinen Klatsch verliert der Tor in seiner Umgebung unnötig Sympathie und macht sich Feinde (vgl. 18,7; 13,3b; 10,14b).

---

1 Vgl. unten zu Spr 11,13 und 20,19 Kapitel IV 240f.

2 Zur näheren Begründung vgl. unten 241.

3 Vgl. unten Kapitel VI 293f.

4 Vgl. unten Kapitel III 175-178.

5 Vgl. GEMSER, Sprüche 75.

RICHARDSON hat vor einiger Zeit die Frage aufgeworfen, ob nicht auch bei ליץ, das meistens mit "spotten" übersetzt wird, die Grundbedeutung "schwätzen" vorliege und dementsprechend לץ eher mit "Schwätzer" als mit "Spötter" zu übersetzen sei[1]. In der Frage, wie das Wort wiederzugeben ist, lassen uns schon die alten Uebersetzungen im Stich. Die verschiedenen Belegstellen in den Proverbien (לץ 14x) geben aber keinen eindeutigen Aufschluss. Allerdings bieten eine Anzahl Sprüche Anlass, das Wort mit "Schwätzer" zu übersetzen (vgl. Spr 14,6; 19,25).

Ausserdem tritt das Wort parallel mit "Tor" auf (Spr 1,22 zu פתים und כסילים ; 19,29 zu כסילים ; 24,9 zu אולת[2]).

Doch wird man an einigen Stellen eher die Grundbedeutung "spotten" im Sinne von "lächerlich machen" annehmen müssen (vgl. Ps 119,51; Spr 19,28).

In diesem Sinne ist auch das Wort לעג zu verstehen. Nur bezeichnet es eher ein harmloses Spotten. Es bedeutet "sich lustig machen", indem man etwas nachäfft, nachstammelt und nachstottert (vgl. Metathesis עלג Jes 32,4)[3]. So steht das Wort in Spr 1,26 parallel zu שחק "lachen" und in 17,5 zu שמח "freuen".

Der altorientalische Mensch war gegenüber den kritischen Aeusserungen seiner Umwelt äusserst empfindlich. Schon ein nach unseren Begriffen harmloses Spottwort konnte den stark gemeinschaftsverbundenen Menschen schwer verletzen (Spr 15,1b)[4].

---

1 RICHARDSON, Some Notes 161-179; ders., Two Addenda 434-436.

2 Abstractum pro concreto.

3 KEEL, Feinde 142.

4 Ebd., 38 und Anm. 14.

3. Die Bedeutung des rechten Redens

a) Die mündliche Kommunikation

Die mündliche Kommunikation spielte im Alten Orient eine viel grössere Rolle als bei uns. Während der Zeit, da man bei uns Zeitung liest, Radio hört, und Fernsehen sieht, hat man miteinander gesprochen. Man traf sich im Freien[1], auf dem Marktplatz, in der Gasse[2], am Tor[3], am Brunnen[4]. Selbst bei der Arbeit fand man Zeit zum Plaudern[5]. An all diesen Orten konnte man den neuesten Klatsch einander austauschen.

Wer besonders gut reden und erzählen konnte, fand überall dankbare Zuhörer. Noch heute spielt im Orient das schöne Erzählen der Storytellers eine bedeutende Rolle. Man trifft sie besonders im Fastenmonat Ramadan in den Kaffeehäusern der Altstadt Jerusalem einzeln an, die eine kleine Schar um sich sammeln, welche ihnen gespannt lauscht. Sie erzählen mit Mimik und Gesten und ziehen so die Zuhörer in ihren Bann[6].

---

1 Einen interessanten Einblick in das soziale Verhalten der heutigen Araber gibt LUTFIYYA, Baytin. Er untersucht sein Heimatdorf Baytin, das frühere Bethel, soziologisch. Er beschreibt dort, wie auch heute noch die Leute sich auf öffentlichen Plätzen, in Kaffeehäusern, am Arbeitsplatz treffen und miteinander plaudern oder wichtige Angelegenheiten besprechen (82f.) (vgl. auch PAX, Bethel/Baytin 316-326).

2 LUTFIYYA, Baytin 20f.

3 Man darf sich die Versammlungen am Tor nicht bloss als Gerichtszusammenkünfte (Dtn 21,19; 25,7; Am 5,10; Ps 127,5) oder als wichtige Verhandlungen (Gen 23,10; Rut 4,1-12; Ijob 29,2-25) denken. Es war auch eine Stätte, wo die Neuigkeiten des Tages berichtet wurden, wo man sich ausgiebig dem Geschwätz widmete, wo Erfahrungen und Weisheit ausgetauscht wurden (vgl. KÖHLER, Der hebräische Mensch 91; PAX, Palästinensische Volkskunde 287).

4 DALMAN, AuS I,2, 527; LUTFIYYA, Baytin 25.31.

5 LUTFIYYA, Baytin 26f. 30f.

6 PAX, Palästinensische Volkskunde 287f.; vgl. KÖHLER, Der hebräische Mensch 90f.

In vielen Bereichen, wo wir über zahlreiche Kontrollmittel (z.B. kriminalistische Spurensicherung) verfügen, war man im Alten Orient allein auf das Wort der Zeugen angewiesen (vgl. Spr 25,18; 6,19; 14,5; 14,25; 19,5.9; 12,17; Ex 23,7; Ps 27, 12).

Während wir ein ganzes Instrumentarium für direkte Kommunikationsmittel besitzen (Radio, Telephon, Fernsehen usw.), musste man sich damals auf Boten verlassen können (Spr 13,17; 15,30; 25,13).

Wo viel geredet wird und wo die mündliche Uebermittlung das einzige Kommunikationsmittel darstellt, besteht die Gefahr, dass häufig Worte entstellt oder missverstanden werden. Deshalb versuchten die Weisheitslehrer ihre Schüler vor falscher Rede und allzu leichtsinnigem Geschwätz zu warnen und sie gleichzeitig auf das richtige Reden aufmerksam zu machen.

b) Das Reden in bestimmten Formen

Man darf nicht vergessen, dass im Orient das Reden in festen Formen stattfindet. Das gemeinsame Leben, das Gespräch auf der Gasse, auf dem Platz vor dem Tor, am Hofe haben ihre geordneten, aus weiter Vorzeit herkommenden festen Formen. Da gibt es die ungeschriebenen Regeln einer Unterhaltung, die niemand ungestraft verletzt[1]. Die Umgangssprache ist geprägt durch Sprichwörter und Zitate, die dem Gespräch eine entscheidende Wendung geben. Jeder Clan besitzt auf diese Weise seine eigene Sprache, die nur im engeren Kreis, der mit den Begebenheiten vertraut ist, wirklich verstanden wird[2]. KÖHLER schreibt dazu richtig: "Man kann noch heute echte Bauern eine längere

1 KÖHLER, Der hebräische Mensch 64f.; vgl. auch ders., Hebräische Gesprächsformen 36-46. Noch heute ist jemand in Baytin verachtet, wenn er die formelhafte Rede nicht beherrscht (LUTFIYYA, Baytin 52).

2 LUTFIYYA, Baytin 52. 160; PAX, Bethel/Baytin 321; ders., Biblische Stilfiguren 360f.

Unterredung führen hören, die aus lauter formelhaften Wendungen besteht. Keine ist ohne Sinn und Schick, keine irrt vom Gegenstand ab, keine verrät die persönliche Art des Redenden, keine gibt preis, was er nicht sagen will, keine bleibt dem Verstehenden ohne ihren wahren Sinn und ihr volles Gewicht; es fehlt nicht am heimlichen Schalk des Wortes, es fehlt weder an Zugeständnis noch Versagung noch Eröffnung eines Versprechens noch Unklarheit einer Drohung noch an vielem anderem: und das Ganze mag dem Fremden und Unvertrautem als das Zusammensetzspiel herkömmlicher, ja selbst inhaltsloser Wendungen erscheinen"[1].

LANDE hat in ihrer Dissertation solche im täglichen Leben entstandenen Formeln zusammengestellt[2].

Bei der Beurteilung solcher Erscheinungen muss man sich von modernen Vorstellungen freimachen, sie allzu rasch als "leere Formeln" zu bezeichnen. Jede von ihnen hat ihren besonderen Hintergrund, den wir nicht immer so leicht verstehen können[3].

Dieses Reden in bestimmten Formen hat auch den Sinn, dass man sich nicht exponieren muss. Man kann sich sozusagen hinter der objektiven Rede schützend bergen. Man äussert z.B. nicht eine private Meinung, sondern die Weisheit der Alten (vgl. 1 Sam 24,14). Der Hörer wird nach Massgabe seines Verständnisses die Bedeutung des Wortes für die aktuelle Situation erkennen. Ein schönes Beispiel finden wir bei der Begegnung der Frau von Tekoa mit dem König. Sie schildert ihm, ihr Sohn sei ein Brudermörder. Nun werde sie von der Sippe aufgefordert, ihn auszuliefern. Sie bittet den König, er möge den Mörder in Schutz nehmen. Dieser will sie mit einer mehr vertröstenden als wirklich verbindlichen Zusage nach Hause schicken. Da die Frau die Ab-

---

1 KÖHLER, Der hebräische Mensch 65.

2 LANDE, Formelhafte Wendungen.

3 PAX, Biblische Stilfiguren 360f.

sicht hat, den König zu einer verbindlichen Verpflichtung zu bringen, kritisiert sie die Worte des Königs: "Auf mir, mein König, ruht die Schuld... der König aber ist schuldfrei" (2 Sam 14,9). Die Erklärungen, die in den Worten der Frau eine Beruhigung des Gewissens des Königs sehen, indem die Frau die Schuld auf sich nimmt, sind fehl am Platz[1]. Wären ihre Worte als Beschwichtigung für den König gemeint, wie würde sie ihn damit zu einer stärkeren Verpflichtung anspornen? Mit diesem Ausspruch will sie vielmehr klarlegen, dass nicht sie die Schuldige ist, sondern dass der König die ganze Verantwortung trägt, weil er den Mörder nicht in Schutz nimmt. Indem die Frau hier die Form der Erlebten Rede[2] wählt, fordert sie den König zu einer eindeutigen Stellungnahme heraus.

Man wird deshalb verstehen, wieso die Weisheitslehrer soviel Gewicht auf die richtige Rede setzen. Der Junge muss durch aufmerksames Zuhören diese formelhafte Umgangssprache erlernen, so dass er selber in der Lage ist, das rechte Wort am rechten Ort zu gebrauchen.

c) <u>Das Reden am Tor</u>

Als Glied der hebräischen Rechtsgemeinde musste der junge Hebräer redetüchtig sein. Er musste in der Lage sein, ein verständiges Wort zu sagen und einen guten Rat zu geben. Er hatte "mit seinem Wort seine eigene Sache zu führen" und musste für die Armen, Rechtlosen, Witwen und Waisen eintreten[3]. Ein anschauliches Beispiel bietet Ijob 29,7-25, wo Ijobs Stellung in der Versammlung am Tor dargestellt wird. Sein kluges Wort

---

1 Zu den einzelnen Interpretationen vgl. WEISS, Bauformen des Erzählens 473f.

2 Zur Erlebten Rede vgl. BÜHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 90f.

3 DÜRR, Erziehungswesen 134-136; FOHRER, Hiob 408-410.

traf stets das Richtige und besass so viel Gewicht, dass eine weitere Auseinandersetzung unnötig und die fragliche Angelegenheit entschieden war (29,22-25.11). Er war der Verfechter der Rechte der Armen, Witwen und Waisen (29,12-17). Eindrücklich wird uns auch in Rut 4,1-12 geschildert, wie sich Boas am Tor vor den zehn Aeltesten für Noemi und ihre Schwiegertochter einsetzte.

Gewöhnlich war der Verhandlungsort der Rechtsgemeinde am Tor (Gen 19,1; 23,10; Dtn 21,2-6.19; 22,15-18; 25,7-9; Am 5,10; Ps 127,5; Ijob 29,7-9; Rut 4,1-12). Die Versammlungen fanden wohl im Tor, d.h. in den Torkammern oder eher vor dem Tor (vgl. 1 Kön 22,10[1]) statt[2]. Es wäre auch möglich, dass solche Zusammenkünfte gelegentlich hinter dem Tor abgehalten wurden. Die archäologischen Ausgrabungen in Gezer haben tatsächlich dort Sitzbänke zutage gebracht[3].

Auch in Aegypten muss es solche bestimmte Plätze gegeben haben, wo man öffentlich diskutierte und Streitfälle schlichtete. In der Lehre des Cheti scheint ein Text darauf hinzuweisen:

> "Ich sage dir auch noch andere Worte, um dich zum Gelehrtsein zu erziehen, aufzustehen am Platz, da man streitet, dich zu nahen dem Ort, wo man diskutiert (?)" (9,5f.).

---

1 In diesem Text handelt es sich zwar um keine Rechtsversammlung.

2 GALLING, BRL 525; KEEL, AOBPs Abb. 159-161; LANG, Frau Weisheit 26-30; de VAUX, Lebensordnungen I 245f.; WOLFF, Dodekapropheton 2, 289. Die Sitzbänke in den Torkammern waren wohl eher für die Wache bestimmt.

3 Vgl. den Bericht von den Ausgrabungen: BA 34, 112-116, bes. 114 Abb. 8.

d) Das Reden am Hof

Wie in der aegyptischen Erziehung[1] spielte auch in Israel das richtige Wort bei der Heranbildung der jungen Beamten eine entscheidende Rolle. Die Beamten und Schreiber mussten "Künstler im Wort" werden. Es war wohl nicht leicht in den Dienst am Hofe aufgenommen zu werden. Man musste dem König oder den Vorgesetzten Rat (vgl. Jes 3,3) geben, man musste reden und seine Sache in wohlgeformten Worten überzeugend vortragen können. Man musste an fremden Höfen mit klug ausgedachten Worten die Interessen seines eigenen Landes vertreten[2]. Diese Eigenschaft wird uns in 1 Sam 16,18 mit נבון דבר charakterisiert. Gerne übersetzt man das Wort mit "des Wortes mächtig" oder "redegewandt"[3]. נבון bedeutet "verständig" in der Sache und im Wort, mit dem man sie beschreibt und bezeichnet so mehr als bloss Redegewandtheit. DUESBERG bestimmt נבון folgendermassen: "raisonnable est le terme juste pour désigner cet esprit calme et maître de soi qui ne fait rien sans avoir froidement analysé les termes du problème"[4]. Diese Eigenschaft ist die beste Voraussetzung zum richtigen Reden. Wer sie besitzt, erkennt den Augenblick, wann er zu sprechen hat und weiss, wie er reden muss, ohne jemanden zu verletzen (vgl. Spr 15,28).

---

1 So beginnt die Lehre des Ptahhotep: "Beginn der Knotungen der schönen Rede, die der ... Wesir Ptahhotep gesprochen hat, indem er die Unwissenden zum Wissen erzieht und zu den Regeln guter Rede für den, der davon abweicht" (42-50). Weiter heisst es: "Ein Künstler ist es, der im Rate redet und schwieriger ist das Reden als jede andere Arbeit" (467-468). Bei Merikare steht die Mahnung: "Sei ein Künstler im Reden, damit du stark seiest, denn die Kraft eines (Menschen) ist die Zunge und das Reden ist kräftiger als jedes Kämpfen" (32). Am Anfang der Lehre des Amenemope heisst es: "Um eine Rede beantworten zu können dem, der sie sagt, um einen Bericht zu erstatten dem, der einen ausschickt" (1,5f.) (vgl. Spr 22,21).

2 von RAD, Theologie I 443f.; ders., Weisheit 29; vgl. auch ZIMMERLI, Weisung 282.

3 HERTZBERG, Samuelbücher 108; von RAD, Krieg 41; ders., Theologie I 443.

4 DUESBERG, Scribes 247.

4. Exkurs

Bei der Behandlung der einzelnen Sprüche ist auf einzelne grammatikalische Besonderheiten hinzuweisen, die wir hier kurz erläutern werden.

a) Nominalsätze und zusammengesetzte Nominalsätze

HERMISSON hat festgestellt, dass in Proverbia 10-29 die grammatikalischen Formen des Nominalsatzes stark vorherrschen[1]. Verbalsätze finden sich nur selten. Während bei den Nominalsätzen das Subjekt am Anfang steht[2], wird im Verbalsatz das finite Verb an den Anfang gestellt; lediglich adverbielle Bestimmungen können vor es treten[3]. Das Wesen der Verbalsätze besteht darin, dass sie einen Handlungsverlauf angeben[4]. In den Nominalsätzen dagegen macht das Prädikat eine Aussage über das Subjekt[5]. Manche scheinbare Verbalsätze sind im Blick auf die Intention der Aussage besser als zusammengesetzte Nominalsätze zu verstehen[6]. Der zusammengesetzte Nominalsatz gehört zu den am häufigsten verwendeten grammatikalischen Formen in den Aussageworten[7]. Bei ihm besteht das Prädikat aus einem ganzen Satz (Nominalsatz oder Verbalsatz)[8]. Er enthält ein "Uebersub-

---

1 HERMISSON, Studien 142-144.

2 MICHEL, Tempora 178; vgl. auch ALBRECHT, Wortstellung 219f.; GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 141 l; JOÜON, Grammaire § 154f.; BROCKELMANN, Syntax § 27a; WILLIAMS, Hebrew Syntax § 556.

3 NYBERG, Grammatik § 85 b; MICHEL, Tempora 177.

4 MICHEL, Tempora 177f.

5 Ebd. 178.

6 HERMISSON, Studien 141.158f.

7 Vgl. ebd. 157-162.

8 NYBERG, Grammatik § 85 g-k; MICHEL, Tempora 179f.

jekt"[1], das immer an erster Stelle steht. Das Subjekt des Prädikatsatzes kann mit dem "Uebersubjekt" identisch sein:

> "Die Lippen des Gerechten: sie weiden viele,
> aber die Toren: sie sterben durch Unverstand"
> (Spr 10,21).
>
> "Die Reden des Gerechten: sie kümmern sich um
> Wohlgefallen" (Spr 10,32a).

Der Prädikatsatz kann aber auch ein anderes Subjekt haben:

> "Die Sünder: es verfolgt (sie) Unheil" (Spr 13,21a).

In diesem Fall kann das "Uebersubjekt" im Prädikatsatz durch ein persönliches Pronomen, das sogenannte Bindepronomen wieder aufgenommen werden:

> "Der Mensch: seine Tage (ימיו) sind wie Gras" (Ps 103,15).

Oft aber wird das Bindepronomen weggelassen:

> "Denn meine Feinde: ich kann (sie) erkennen" (Ps 51,5;
> vgl. Spr 13,21a)[2].

Der zusammengesetzte Nominalsatz findet sich auch in der Syntax des Arabischen[3].

Er wird deshalb in den Proverbien den Vorrang vor dem Verbal-

---

1 MICHEL, Tempora 179.

2 Ebd. 179-181; vgl. auch NYBERG, Grammatik § 85 g.

3 Ebd. 179. RICHTER, Exegese 85 Anm. 34, glaubt, dass das hebräische Verbalsystem nicht mit dem arabischen identifiziert werden kann. Er unterscheidet zwischen Nominalsatz, Verbalsatz und invertiertem Verbalsatz. "Da der iVS als transformierter Satz verstanden werden kann, umfasst er mehr als nur Hauptsätze. Die verschiedenen Arten der Transformation bedingen auch unterschiedliche Verhältnisse in der Bedeutung". HERMISSON, Studien 142f. Anm. 2, bemerkt, dass die verschiedene Terminologie von geringer Bedeutung sei. Man könnte auch statt "zusammengesetzter Nominalsatz" "invertierter Verbalsatz" sagen. Wichtiger sei die dieser Satzform im Gegensatz zum normalen zukommende Funktion, und da werde sich die Bestimmung des zusammengesetzten Nominalsatzes als praktikabel und den Tatbestand in den Proverbien treffend erweisen.

satz haben, weil in ihm nicht eine Handlung beschrieben wird, sondern eine Aussage über ein Subjekt gemacht wird[1].

> "Wer die Augen zudrückt: er verursacht Kummer" (Spr 10,10a; vgl. 10,9.22; 14,31a; 15,1; 17,5a u.a.).

Dem Subjekt "wer die Augen zudrückt" wird ein bestimmtes Handeln zugeordnet (vgl. auch Urteilssätze, in denen das Subjekt das Urteil enthält[2]). Der zusammengesetzte Nominalsatz als ganzer beschreibt keinen Handlungsverlauf, sondern prädiziert ein Subjekt. Wohl aber muss der Prädikatsatz meistens als Verbalsatz aufgefasst werden.

b) Zum wertenden Charakter der Proverbien

Eine häufige Form der Nominalsätze und zusammengesetzten Nominalsätzen bilden die Urteilssätze, auf die wir hier noch speziell eingehen müssen. Wie HERMISSON feststellt, könnte man zwar schon von einem "Urteil" reden, wo die Zusammengehörigkeit verschiedener Phänomene konstatiert wird[3]. Das weisheitliche Denken hat sich aber nicht mit diesen Nebeneinanderstellungen begnügt, sondern eine besondere Form für die Beurteilung von Tatbeständen und Verhaltensweisen gefunden. Hier sind zunächst jene Nominalsätze zu erwähnen, in denen das Prädikat in einem Wertbegriff besteht:

> "Parteilichkeit im Gericht ist nicht gut" (Spr 24,23b).
> "Ein Greuel Jahwes - falsche Lippen" (Spr 12,22a).

Zu dieser Gruppe sind auch jene Sprüche zu zählen, in denen ein

---

1 HERMISSON, Studien 157.

2 Vgl. unten 35f.

3 Zwei Phänomene werden ohne nähere Bestimmung unmittelbar nebeneinander gestellt: "Einer der Zucht liebt - einer der Erkenntnis liebt" (Spr 12,1) (HERMISSON, Studien 144-147).

bestimmtes Tun einem bestimmten Menschen zugeschrieben wird:

> "Der Narr: am gleichen Tag tut er kund seinen Aerger, einer, der seine Schmach verhüllt: der Schlaue (Kluge)" (Spr 12,16).
>
> "Ein Schlauer (Kluger): alles tut er mit Einsicht, aber der Tor: er breitet Narrheit aus" (Spr 13,16).

Hier stellt sich die Frage, was das Ziel in diesen Aussagen ist. Wollen die Weisheitslehrer in diesen Sätzen über das Verhalten eines bestimmten Menschen berichten (z.B. "ein Schlauer: er tut alles mit Einsicht") oder aber wird in diesen Weisheitssprüchen ein Urteil über ein bestimmtes Verhalten gefällt ("einer, der alles mit Einsicht tut, ist schlau"). Es scheint, dass es in den Proverbien nicht darum geht, die Idee der Klugen, resp. Toren, darzustellen, sondern bestimmte Verhaltensweisen als klug oder einfältig zu qualifizieren[1]. Daraus folgt, dass die Begriffe כסיל, רשע, אויל, נבון, חכם, ערום, פתי praktisch adjektivische Funktionen haben und neben die Begriffe von "gut", "nicht gut", "Greuel Jahwes" usw. gestellt werden müssen.

Da auch die Aussagesätze neben den Mahnworten eine lehrhafte Absicht haben, war es naheliegender, dass die Weisheitslehrer nicht einfach bestimmte Ideale (z.B. der Weise ist sparsam im Reden) darstellten, sondern vor allem gegenüber ihren Schülern bestimmte Verhaltensweisen als gut oder schlecht qualifizieren wollten. Gewiss soll in solchen Sätzen auch ausgesagt werden, was der "Weise" oder "Einfältige" tut, aber in erster Linie wird doch ausgedrückt, "ein Weiser" oder "Einfältiger" ist, der sich so und so verhält.

Man kann allerdings entgegenhalten, dass bei einzelnen Sprichwörtern die Begriffe "Weiser", "Tor" u.a. nicht als Prädikate, sondern als Subjekte erscheinen. Besonders trifft dies bei zu-

---

1 Vgl. KEEL, Feinde 112f. und 110f. Anm. 53.

sammengesetzten Nominalsätzen zu:

> "Ein Einfältiger: er glaubt jedem Wort, aber ein Schlauer: er achtet auf seinen Schritt" (Spr 14,15).

Die Schwierigkeit löst sich, wenn man in solchen Fällen nicht nur nach dem grammatikalischen Subjekt und Prädikat des Satzes, sondern auch nach dem Ziel einer Aussage fragt. Es zeigt sich nämlich, dass auch in diesen Beispielen das Subjekt ein Wertbegriff ("einfältig", "schlau") darstellt[1]. Wie schon oben bemerkt wurde, soll in solchen Sätzen sicher auch gesagt werden, was der "Einfältige" tut. Aber der Hauptakzent liegt auf der Qualifizierung. Man wird also in diesen Aussagesätzen die beiden Satzteile nicht nur vom formalen Aspekt her sehen dürfen, sondern muss zugleich auch den funktionalen ins Auge fassen.

---

1 HERMISSON, Studien 156f.

I

VON DER KOSTBAREN SCHOENHEIT DER RICHTIGEN REDE

Eine Anzahl Sprüche vergleichen die gute Rede mit kostbaren Gegenständen (10,20; 20,15; 25,11f.). Meistens sieht man darin das Wertvolle der richtigen Rede ausgedrückt. Es stellt sich aber die Frage, ob in diesen Bildern nicht noch mehr ausgesagt werden will. Wird vielleicht nicht auch auf die Schönheit der Rede angespielt. Einzelne Sprüche weisen jedenfalls in dieser Richtung. Daneben verwenden die Weisheitslehrer andere Bilder (z.B. süsser Honig) und Begriffe, um auf die anmutige und liebliche Rede hinzuweisen. Ich werde im folgenden all diesen Sprüchen nachgehen und sie auf ihre genaue Aussage hin befragen.

1. Die wertvolle, kostbare (schöne) Rede

10,20 כֶּסֶף נִבְחָר לְשׁוֹן צַדִּיק לֵב רְשָׁעִים כִּמְעָט׃

Geläutertes (auserlesenes) Silber - die Zunge des Gerechten,
das Herz des Frevlers - wie wenig (wert).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.20a ist ein Nominalsatz, bei welchem das Prädikat am Anfang steht (Emphase). Die Voranstellung von Vergleichen und Metaphern ist in den Proverbien besonders häufig (vgl. 18,4; 24,26; 25,11 u.a.). Dies hängt wohl damit zusammen, weil man hier mit Hilfe von Phänomenen aus dem aussermenschlichen Bereich menschliches Verhalten in seiner ihm eigenen Dynamis verdeutlichen will. Durch diese Voranstellung der Vergleiche (bzw. Metaphern) wird betont, dass nicht "der Mensch das Mass aller Dinge ist, sondern umgekehrt: der Mensch wird an der Welt, in die er eingefügt ist, gemessen, und was der Mensch ist, lässt sich erst in Bildern aus dieser ihn umgebenden Welt zur Sprache bringen"[1].

1 Zu den Vergleichssätzen vgl. HERMISSON, Studien 58-62, 148-152, besonders 150f.

Weil V.20b die normale Satzstellung aufweist, entsteht ein Chiasmus. Dadurch wird einerseits der krasse Gegensatz zwischen der "Zunge des Gerechten" und dem "Herz des Frevlers" hervorgehoben, anderseits aber auch die strenge Entsprechung betont. V.20a/b bilden zwei Urteilssätze. Die Subjekte werden in ein einfaches Wertsystem eingestellt[1].

Am Schlusse von V.20b ist zu כמעט "wie wenig" noch ein Wort zu ergänzen: z.B. "wert". Wird am Ende eines Satzes etwas ausgelassen, so spricht man von einer Aposiopese. Diese Stilfigur deutet das Unsägliche an[2]. "Zunge" und "Herz" sind Metonymien (Concretum pro abstracto).

In den Vs. 19-22 ist auf die Alliteration שפ (bzw. ספ) hinzuweisen: שפתיו (V.19), כסף (V.20), שפתי (V.21), יוסף (V.22).

Auslegung:

Wie die Exegese zeigen wird, ist nicht ganz klar, welches die Hauptaussage der Metapher כסף נבחר ist. Meistens sieht man darin den hohen Wert der Rede ausgedrückt[3]. Der Ausdruck כסף נבחר bedeutet wörtlich "auserlesenes (erwähltes) Silber" (vgl. Jer 8,3; Spr 8,10.19; 16,16; 21,3; 22,1), in Verbindung mit מן "wünschenswerter als etwas anderes"[4]. Die LXX gibt das Wort נבחר mit πεπυρωμένος wieder. Somit denkt sie hier an Silber, das im Feuer geläutert wird. GEMSER bemerkt, dass das syrische בחר auch "im Feuer gereinigt" bedeuten könne[5]. Auch der Thesaurus Syriacus erwähnt unter bḥr die Bedeutung "im Feuer prüfen"[6].

---

1 Vgl. HERMISSON, Studien 154f.

2 BÜHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 54f.

3 McKANE, Proverbs 423.

4 GB 92; KBL 118.

5 GEMSER, Sprüche 112.

6 Thesaurus Syriacus I 506; COSTAZ, Dictionnaire 27.

Die syrische Uebersetzung hat hier gbʾ "auswählen". Auch dieses Wort kann "reinigen" heissen (vgl. Mal 3,3)[1]. Es ist deshalb nicht auszuschliessen, dass die LXX hier richtig übersetzt hat[2].

Durch die Läuterung werden die Edelmetalle auf Reinheit und Echtheit geprüft (vgl. im AT stehen "prüfen" [בחן] und "zur Läuterung schmelzen" [צרף] oft parallel [Ps 17,3; 26,2; 66,10])[3]. Im Altertum konnte die Echtheit und Reinheit eines Edelmetalls nur durch den Schmelzprozess festgestellt werden[4].

Da es sich um geläutertes Silber handelt, kann es als echt und somit besonders wertvoll bezeichnet werden. Mit dieser Metapher wird die Rede des Gerechten zunächst als etwas Zuverlässiges, Erprobtes charakterisiert. Allerdings ist damit auch der hohe Wert einer solchen Rede miteingeschlossen. Darin liegt ja gerade die Kraft der Metapher, dass sie verschiedene Nebenvorstellungen und Assoziationen stiftet[5].

Dagegen wird die Rede des Frevlers (לב), d.h. eigentlich sein Inneres, wo die Worte gebildet werden, geringschätzig beurteilt. כמעט heisst oft "beinahe" (Gen 26,10; Ps 2,12; 73,2; 81,15; 94,17; 119,87; Spr 5,14). An unserer Stelle wird כמעט als verstärkte Form von מעט erklärt[6] oder man liest כמעה von מעה "Körnchen", "kleines Gewicht", "kleine Münze" (vgl. Jes 48,19)[7]. Doch kann das Wort auch anders erklärt werden. מעט wird oft verwendet um irgend eine Kleinigkeit zu unterstreichen: מעט מים "ein wenig Wasser" (Gen 18,4; 24,17.43), מעט אכל "ein wenig

---

1 Thesaurus Syriacus I 636.

2 GEMSER, Sprüche 112; McKANE, Proverbs 423.

3 KEEL, AOBPs 162.

4 Ein hübsches Beispiel findet sich auf den El-Amarnatafeln (KNUDTZON, El-Amarnatafeln 93; vgl. auch KEEL, AOBPs 162).

5 KAYSER, Kunstwerk 125f.

6 GB 444 "nichts wert".

7 KBL 546.

Speise" (Gen 43,2), מעט מזער "eine geringe Zahl" (Jes 10,25; 16,14; vgl. Ps 105,12). So ist wahrscheinlich auch Jes 1,9 gebraucht, wobei dort מזער weggelassen ist[1]. Auch an unserer Stelle steht כמעט allein und es müsste etwa "Wert" oder "Sache" ergänzt werden. Somit erscheint die Rede des Frevlers als etwas Minderwertiges, etwas Verächtliches, dem man nicht Beachtung schenkt.

Wahrscheinlich hat der Ausdruck "geläutertes Silber" hier eine ästhetische Nebenbedeutung. In für uns befremdlichen Schilderungen werden in der altorientalischen Literatur z.B. lebende Wesen mit ihren kostbaren Abbildungen identifiziert und wie diese dargestellt. So beschreiben im Hld 5,10-16 die Bilder der Körperteile aus Gold, Marmor und Elfenbein die Kostbarkeit und Schönheit des Bräutigams[2].

Beim Bild "auserlesenes Silber" wird dem Hebräer sofort das Schöne und das Anziehende in die Augen gesprungen sein. Die Worte des Gerechten haben etwas Verlockendes. Wenn er spricht, so wird man ihm schweigend zuhören. Durch seine meisterhaften Formulierungen, durch seinen angenehmen Vortrag trifft er die Zuhörer und vermag sie zu überzeugen. Hier kann an Ijob gedacht werden, der wohl durch seine wohlgeformten Worte, die andern zum Verstummen brachte (29,22f.11)[3].

Zusammenfassung:

Die Auslegung hat gezeigt, dass wohl die Metapher "geläutertes Silber" zunächst die Zuverlässigkeit der Rede des Gerechten hervorheben will. Dies schliesst nicht aus, dass damit auch der hohe Wert dieser Rede mitgemeint ist. Man würde aber die

---

1 WILDBERGER, Jesaja 19.

2 KEEL, Weisheit 17 Anm. 35 zitiert verschiedene ägyptische Texte, in denen Götter und Könige als kostbare Standbilder aus Edelmetall beschrieben wurden.

3 Zur Umstellung der Verse vgl. FOHRER, Hiob 402.

Metapher zu eng interpretieren, wenn man in diesem Bild nicht auch eine Anspielung auf die schöne Sprache des Gerechten sehen würde.

20,15 יֵשׁ זָהָב וְרָב־פְּנִינִים וּכְלִי יְקָר שִׂפְתֵי־דָעַת׃

Es gibt Gold und viel Korallen, aber etwas Seltenes (Kostbares) sind die Lippen der Erkenntnis.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Wie die Auslegung zeigen wird, handelt es sich hier um einen antithetischen Parallelismus.

יקר in V.15b ist eine Näherbestimmung der Eigenschaft einer Sache (vgl. Spr 17,8 אבן־חן "ein kostbarer Stein"; Num 28,6; Jes 13,8; 28,4; Ps 23,2 u.a.) (Génitif de matière)[1]. שפתי־דעת ist hier Metonymie (Concretum pro abstracto).

Auslegung:

FRANKENBERG sieht in der Uebersetzung "es gibt Gold" wenig Sinn. Ausserdem werde יש immer gebraucht, wenn eine Ausnahme von der Regel, eine überraschende, die Aufmerksamkeit erregende Tatsache angeführt werde, was im Deutschen gewöhnlich durch "mancher" übersetzt werde. Das Wort יש bedeute "Besitz", "Vermögen" (Spr 8,21; 13,23): "Besitz an Gold und Menge an Perlen, doch ein kostbares Gefäss sind verständige Lippen"[2]. Tatsächlich wird יש in Spr 8,21 mit "Besitz" übersetzt, aber neben diesem seltenen Gebrauch steht יש häufig mit einem Substantiv in Verbindung mit der Bedeutung "es gibt" (Spr 19,18; 20,15; 23,18; 24,14 u.a.). Wie wir noch sehen werden, besteht der Gegensatz in V.15 nicht zwischen Kostbarem und weniger Kostbarem. Auch Gold und Koral-

---

1 JOÜON, Grammaire § 129f.; BROCKELMANN, Syntax § 76 c.

2 FRANKENBERG, Sprüche 117.

len gelten durchaus als etwas Hochgeschätztes und Auserlesenes. Obwohl es in Palästina keine Goldminen gab[1], muss das Gold recht häufig für die verschiedensten Zwecke verwendet worden sein (von Schmuck und Gefässen bis zu Möbel- und Gebäudeverzierungen). Besonders waren kultische und königliche Gegenstände aus Gold und vergoldet[2]. Deshalb wird die Weisheit oder die Rede häufig an der Kostbarkeit des Goldes gemessen (חרוץ: Spr 3,14; 8,10.19; 16,16; זהב: 22,1; 25,11f.).

Ebenso wurden Korallen für Schmuck, Ornamentik und Amulette verwendet. Obwohl ihr Gebrauch seltener war, waren sie offenbar verbreitet (vgl. ר׳׳ב). Sie konnten ja im Roten Meer gewonnen werden. Weisheit (Ijob 28,18; Spr 3,15; 8,11), eine gute Frau (Spr 31,10; Sir 7,19), ein fröhlicher Mut (Sir 30,15) sind höher als Korallen zu preisen[3].

Das Wort כלי kann "Gefäss", "Geschirr", "Gerät", "Werkzeuge", "Waffen"[4], kurz allerlei Dinge im weitesten Sinne bezeichnen[5]. In Verbindung mit יקר wird es gewöhnlich mit "ein kostbares Gefäss"[6], "ein kostbarer Schmuck"[7], "une chose précieuse"[8] übersetzt. Da כלי alle möglichen Bedeutungen haben kann, hat es hier am ehesten den Sinn von דבר "Sache"[9] (vgl. Gen 24,53: כלי־כסף וכלי זהב "silberne und goldene Sachen"; Ex 3,22).

---

1 Vgl. die Quellen für das Gold Israels: FRERICHS, BHH I 582.

2 Vgl. ebd. 582f.

3 FRERICHS, BHH II 986f.

4 KBL 439.

5 GB 348.

6 FRANKENBERG, Sprüche 117; TOY, Proverbs 388.

7 OESTERLEY, Proverbs 169; RINGGREN, Sprüche 81, GEMSER, Sprüche 78.

8 BARUCQ, Proverbes 160.

9 BOMAN, Das hebräische Denken 161.

Aehnlich wie דבר kann deshalb כלי auch mit "etwas"[1] übersetzt werden. TOY denkt hier an den persönlichen Schmuck der Braut (vgl. Jes 61,10)[2]. Der Schmuck der Frau ist bis heute der persönliche Schatz und darf von keinem angetastet werden. Deshalb gilt er als besonders kostbar[3]. So gut diese Bedeutung passen würde, ist es kaum denkbar, dass gerade hier an Brautschmuck gedacht werden soll, da dieser Sinn nur einmal belegt ist und dieser Gebrauch durch nichts angedeutet ist.

יקר[4] wird meistens mit "Kostbares" übersetzt (Ijob 28,10; Jer 20,5; Ez 22,25). Da in V.15a sich der Sinn ergibt: es gibt genügend Gold und Korallen, erwartet man in V.15b eher "Seltenes". Man kann sich deshalb fragen, ob hier יקר nicht eher diese Bedeutung hat. In den übrigen drei Stellen (Jer 20,5; Ez 22,25; Ijob 28,10) muss man zwar mit "Kostbarem" übersetzen. Dagegen hat das Adjektiv יקר auch den Sinn von "selten" (vgl. 1 Sam 3,1; Ijob 28,16)[5]. Die beiden Wörter "kostbar" und "selten" sind sich ja sehr nahe. Was selten ist, ist teuer, kostbar und das Teure, Kostbare wird oft als schön empfunden[6]. Gerade die Götterbilder sind im Alten Orient aus kostbaren

---

1 Vgl. דבר in der Bedeutung von "etwas": דברים טובים "etwas Gutes" (2 Chr 19,3); דבר רע "etwas Böses" (Dtn 17,1) (vgl. KBL 201).

2 TOY, Proverbs 389.

3 An Schmuck und Putz lässt es die Orientalin von heute ebensowenig wie die kokette Isebel (2 Kön 9,30) und die Frauen zur Zeit der Apostel (1 Tim 2,9; 1 Petr 3,3) fehlen. Während dieser Schmuck bei den vornehmen Damen aus kostbaren Silber-, Gold-, Edelstein- und Elfenbeinstücken besteht, ist er bei den einfachen Frauen bedeutend ärmer. Aber fehlen darf er nicht (vgl. den Geldputz bei vielen Fellachenfrauen und Beduinen: BAUER, Volksleben 60.64 und Abb. 61. 63; DALMAN, AuS V 328 und Abb. 112.114).

4 Zur Form יקר vgl. BARTH, Nominalbildung § 88 c.

5 Uebersetzung nach FOHRER, Hiob 390.

6 Vgl. BOMAN, Das hebräische Denken 79.

Materialien zusammengestellt[1]. Wie etwas Kostbares durch seine Pracht andere erfreut, so finden die Leute an einem Menschen Gefallen, dessen Lippen von דעת erfüllt sind[2].

Zusammenfassung:

Wir haben gesehen, dass יקר in erster Linie die Bedeutung von Seltenheit annimmt, wobei natürlich auch auf die Kostbarkeit und Schönheit der erkenntnisvollen Lippen angespielt wird. Jene Person, die in ihrem Reden mit דעת erfüllt ist, hat etwas Anziehendes und ihre Worte erfreuen die andern.

2. Die schöne (schöngeformte) Rede

25,11 תַּפּוּחֵי זָהָב בְּמַשְׂכִּיּוֹת כָּסֶף דָּבָר דָּבֻר עַל־אָפְנָיו׃

Aepfel[a] aus Gold an Prunkgebilden[b] aus Silber,
ein Wort gesprochen in vollendeter Form[c].

Textanmerkungen:

a BH schlägt פִּתּוּחֵי "eingeritzte Verzierung (auf Stein, Gold, Holz)" vor. Doch da auch die LXX mit μῆλον (vgl. auch Vulgata: mala) übersetzt, ist das Wort "Aepfel" beizubehalten.

b LXX übersetzt mit ἐν ὁρμίσκῳ σαρδίου "an einem Halsband aus rötlichem Edelstein". Symmachus und Theodotion, die משכיות mit ἐν περιβλέπτοις ἀργυρίου "an einem silbernen Gerät, das die Blicke von überall her anzieht" wiedergeben, sind dem hebräischen Wort näher als die LXX.

c Sehr unklar ist auch der Ausdruck על־אפניו. Das Wort ist noch in Sir 50,27 מושל אופנים zu finden "in rechter (metrischer?) Form"[3]. Die LXX übergeht dieses Wort. Dagegen übersetzen Aquila und

---

1 Vgl. oben 41.

2 Zum Begriff דעת vgl. unten Kapitel VI 298.

3 HAL 76.

Theodotion das 2. Glied mit λαλῶν ῥῆμα ἐπὶ ἁρμόζουσιν αὐτῷ, Symmachus mit λαλῶν λόγον ἐν καιρῷ αὐτοῦ (vgl. Vulgata: qui loquitur in tempore suo). Diese Uebersetzungen stützen sich auf eine andere Vokalisierung als der MT. Sie müssen verstanden haben: דֹּבֵר דָּבָר "einer, der ein Wort redet".

Grammatikalisches und Stilistisches:

Es handelt sich hier um einen Vergleichsspruch. In der ersten Hälfte wird ein Tatbestand aus der aussermenschlichen Welt und in der zweiten Hälfte aus der Welt des Menschen genannt[1]. Die meisten Sprüche dieser Art finden sich in Kap. 25-27[2]. In diesen Sprüchen ist der Nominalsatz auf die beiden Glieder verteilt. Sowohl dem Subjekt, das nachgestellt wird, wie auch dem Prädikat (Vergleich) sind adverbielle Bestimmungen "an Prunkgebilden", "in vollendeter Form" beigefügt. Wie HERMISSON gezeigt hat, ist die gleiche Form solcher Vergleichssprüche häufig in der aegyptischen und babylonischen Literatur anzutreffen[3]. Dadurch, dass der Vergleich vorangestellt ist, wird deutlich, dass menschliches Tun hier an der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, gemessen wird[4].

זהב und כסף bestimmen das Nomen regens näher (Génitif de matière)[5].

Auffällig ist die Präposition in על־אפניו . Eigentlich würde man ב erwarten. Falls die Uebersetzung "zu seiner Zeit" richtig ist, kann BROCKELMANN auf einige parallele Fälle in den semitischen Sprachen hinweisen, wo על auf die Zeit übertragen

---

1 HERMISSON, Studien 58-64.

2 Ausserhalb dieser Sammlung: Spr 10,26; 11,22; 17,3; 24,13f.; 28,3.15.

3 Ebd. 61 Anm. 4.

4 Vgl. oben 38.

5 Siehe oben 42 Anm. 1.

wird[1]. Bedeutet aber אפן "Rad", so wird על wie gewöhnlich mit "auf" übersetzt "auf den beiden Rädern"[2].

אפניו ist entweder Dual oder Plural[3] mit Suffix. Ist die Form Plural, so bildet das Wort wie בטנים "Pistazien" ein Analogon zu den Pluralen ohne Vorton-Qameṣ[4]. Nach BARTH ist אפני Sing. (אָפְנֶה), abgeleitet von פנה[5]. דָּבָר דָּבֻר ist eine Paronomasie. Zwei Wörter der gleichen Wurzel stehen in verschiedener Funktion.

Alliteration mit ב: זהב במשכיות דבר דבר

Zusammen mit V.12 Stichwortverbindung: זהב und Alliterationen mit על und כת : V.11 על־אפניו במשכיות

V.12 על־אזן כתם

Auslegung:

תפוח steht dreimal für "Apfelbaum" (Hld 2,3; 8,5; Joel 1,12) und dreimal für "Apfel" (Hld 2,5; 7,9; Spr 25,11). Oft wird gerätselt, um was für eine Frucht es sich handelt. OESTERLEY und TOY glauben, dass kaum ein Apfel in unserem Sinne gemeint sei, da Apfelbäume eher eine Seltenheit seien[6]. Doch die eingebürgerte, von den alten Versionen überlieferte Uebersetzung "Apfel" ist wahrscheinlich richtig[7]. Wie die mit תפוח zusammengesetzten Ortsnamen vermuten lassen (1. westlich von Hebron: Jos 15,34; 2. Šeh Abu Zarad, 52 km nördlich von Jerusalem: Jos

---

1 BROCKELMANN, Grundriss II § 249 k; ders., Syntax § 110 h.

2 GB 585f.

3 GB 59; KBL 78.

4 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 93 r.

5 BARTH, Vergleichende Studien, ZDMG 41, 630 und ZDMG 42, 345f.

6 TOY, Proverbs 462; OESTERLEY, Proverbs 223f.

7 GERLEMAN, Das Hohelied 116; vgl. LÖW, Aramäische Pflanzennamen 155f.; FELIKS, BHH I 105.

12,17; 16,8; 17,8, auch עין תפוח Jos 17,7)[1], war der Apfelbaum im alten Palästina weniger selten als heutzutage. In Joel 1,12 wird er zusammen mit den wichtigen Fruchtbäumen des Landes gerechnet und unterscheidet sich vom Granatapfel (רמון). Hld 7,9 weist darauf hin, dass der Apfel wegen seinem Duft und Geschmack geschätzt war. DALMAN berichtet, dass man in der Gesellschaft Aepfel zum Riechen herumreichte[2].

Dass es in unserem Sprichwort nicht um einen Naturapfel (z.B. um einen gelblich aussehenden Apfel) handelt, sondern um ein künstliches Gebilde, darauf weist der Genitiv hin, der den Stoff näher bestimmt, aus dem der Apfel gemacht ist (Génitif de matière).

משכיות kommt nur sechsmal im AT vor. Drei Stellen weisen auf den Götzenkult hin. In Lev 26,1 bedeutet es wahrscheinlich ein "Stein mit Reliefdarstellung"[3]. In Num 33,52 ist das Wort zu einem Sammelbegriff für alles Bildwerk geworden. In Ez 8,12 bezeichnet es einen Verehrungsgegenstand ("Bildwand" oder "Bilderwinkel") in den Häusern der Vornehmen[4]. Daneben bedeutet das Wort auch "ein Phantasiegebilde", "Einbildung", "Vorstellung" (Ps 73,7 und Spr 18,11). Die Wurzel שכה "sehen", "schauen" hebt hervor, dass ein Gebilde gemeint ist, das man in der Phantasie sich ausmalt oder das man schauen kann und vor dem man fasziniert ist.

Die Präposition ב kann hier entweder "in" (in einem Raum) oder "an", "bei", "auf" bedeuten. Meistens wird mit "in" übersetzt und man denkt an eine Schale: "goldene Aepfel in einer silbernen Schale". Doch ist die Bedeutung von Schale nicht belegt[5].

---

1 KBL 1037.

2 DALMAN, AuS I,1 60.

3 ZIMMERLI, Ezechiel I 194.

4 Ebd. 218.

5 Vgl. auch FRANKENBERG, Sprüche 140.

Es ist wahrscheinlich eher an ein Prunkstück gedacht, an dem goldene Aepfel hangen oder an dem solche eingraviert oder dargestellt sind.

Freilich ist der Apfel als Ziergegenstand, soweit mir bekannt ist, nicht zu finden. Dagegen sind die Granatäpfel als Dekorationsmotiv gut belegt[1]. So schmückten 200 Granatäpfel die Aufsätze der beiden Säulen des salomonischen Tempels (1 Kön 7,15-22; vgl. Jer 52,21-23). Auch ein Dreifuss aus Ugarit zeigt, wie ein Kultgerät mit ringsum frei herabhängenden Granatäpfeln geschmückt werden konnte[2] (vgl. auch den aus Amathus stammenden Dreifuss, 11. Jh., Cypern)[3]. Ferner enthält auch die aus Ugarit stammende Gussform für einen Bildstreifen nach unten hängende Granatäpfel[4]. Ein schönes Beispiel ist die Halskette mit goldenen Granatäpfeln aus Hagios Iakovos in Cypern (späte Bronzezeit)[5].

Es lässt sich aber auch an ein silbernes Prunkstück denken, das mit goldener Einlegearbeit verziert ist. Die Verarbeitung von mehreren Metallen ist nichts Neues wie die Schmuckindustrie in der Eisenzeit in Mesopotamien zeigt[6]. Die Filigrantechnik war schon um 2500 v.Chr. bekannt. So wurden oft Silbergefässe mit Bändern aus Elektron[7] geschmückt. Der mit einem Onager verzierte Zügelring aus Ur (1. Hälfte 3. Jt.) ist aus Silber und Elektron[8]. Das Gefäss des Entemena aus Lagasch bestand aus Sil-

---

1 BENZINGER, Archäologie 228; NOTH, Könige I 151f.; KEEL, AOBPs Abb. 224.

2 KEEL, AOBPs Abb. 224.

3 KARAGEORGIS, The Ancient Civilisation Abb. 93.

4 BOSSERT, Altsyrien Abb. 787.

5 KARAGEORGIS, The Ancient Civilisation Abb. 81.

6 PARROT, Assur 234.

7 Durch eine spezielle Legierung durch den Zusatz von Silber erreichte man eine besondere Färbung des Goldes (Elektron "Gelbgold") (PARROT, Assur 234).

8 PARROT, Assur Abb. 291 A.

ber mit Bronzefüssen[1]. Aus Alaca Hüyük (Zentralanatolien) stammen von den berühmten Königsgräbern viele Gegenstände (abstrakte Symbole, Statuetten, Würdezeichen, Tierfigurinen) aus Gold, Silber und Elektron, aus Bronze und Eisen[2]. Einzelne davon sind ebenfalls aus verschiedenen Metallen zusammengesetzt. Eine Kultstandarte (Hirschfigur) besteht aus Bronze mit Silbereinlagen[3]. Vor allem aus der archämenischen Zeit sind uns prächtige Metallbearbeitungen bekannt, die mit raffiniertem Geschmack und ungewöhnlichem Geschick ausgeführt wurden. Besonders eindrücklich ist der Gefässhänkel in Gestalt eines geflügelten Steinbocks aus Samsun (?) (5.-4. Jh.). Körper und Flügel des Tieres sind aus Silber mit inkrustierten Goldfäden[4].

Die Verbindung von Gold und Silberarbeit scheint ein besonders anziehendes und beliebtes Schmuckstück gewesen zu sein. Im Hld 1,10f. werden die feinen Ohrengehänge und Halsketten aus durchbohrten Steinen und Muscheln von den noch kostbareren Gehängen aus Gold mit Silberperlen übertroffen[5]. Ebenso werden in Sir 26,18 die schönen Beine der Frau mit "goldenen Säulen über Silbergrund" (στῦλοι χρύσεοι ἐπὶ βάσεως ἀργυρᾶς) verglichen. Die goldenen Aepfel am Silbergebilde werden in unserem Vers als ein prächtiges Kunstwerk geschildert, das durch eine Kumulation kostbarster Materialien und durch das Zusammenspiel von Farbe und Form den Betrachter fasziniert hat.

So ähnlich muss das Wort gesprochen על־אפניו auf den Zuhörer wirken. Die Frage bleibt nur, was unter diesem Ausdruck zu verstehen ist.

---

1 Ebd. 235.

2 ALKIM, Anatolien I Abb. 63-69.72-75.

3 Ebd. Abb. 64.

4 PARROT, Assur Abb. 254.

5 Zur Stelle vgl. GERLEMAN, Das Hohelied 105.107f., RUDOLPH, Das Hohelied 126f.

KÖHLER fasst אפני als Dual von אֹפֶן , welches mit dem arab. fann, Plur. ʾafnān "Art", ʾiffan "Zeit" in Beziehung gebracht wird, und er übersetzt "zur rechten Zeit"[1]. Für diese Interpretation entschliessen sich viele Exegeten, die sich zum Teil auch auf Symmachus (ἐν καιρῷ αὐτοῦ) und auf die Vulgata (in tempore suo) berufen[2]. SCOTT vermutet einen Schreibfehler und liest אֹזֶן "is a secret which has been wispered in the ear"[3]. BOSTRÖM denkt an einen Ausdruck für eine bestimmte Form von Sprüchen[4]. Auch WILCH lehnt die Bedeutung "zur rechten Zeit" ab und stützt sich auf Sir 50,27. מושל אופנים habe den speziellen Sinn "the simile of parallels". Von daher müsse Spr 25,11 verstanden werden: "a word spoken according to its parallels". Dazu schreibt er: "Words parallels were found especially beautiful to the understanding Hebrew ear. Of course, it is parallelisme in sense which is meant and not poetic meter"[5]. KÖHLER vertritt in der 1. Ausgabe auch die Ansicht, dass אפניו eine Dualform von אוֹפַן "Rad" sein könnte[6]. Interessanterweise wird schon in Bereschit rabba (Sect 93) die Form אפן von אוֹפַן "Rad" hergeleitet. Im Anschluss an die Proverbienstelle (25,11) heisst es: "Sowie das Rad sich von allen Seiten zeigt, so beleuchteten Jehudas Worte die Sache von allen Seiten, als er mit Joseph sprach"[7].

Nach KÖHLER bedeutet dann der 2. Halbvers: "ein Wort gesprochen auf beiden Rädern = Vershälften", d.h. ein gut gedrehter

---

1 HAL 76.

2 OESTERLEY, Proverbs 223; KUHN, Beiträge 64; RINGGREN, Sprüche 100; GEMSER, Sprüche 90; BARUCQ, Proverbes 194.

3 SCOTT, Proverbs 153.

4 BOSTRÖM, Paronomasi 51.

5 WILCH, Time and event 29 und Anm. 1.

6 KBL 78. Dieser Vorschlag wird in der 3. Auflage nicht mehr aufgenommen.

7 Midrasch Bereschit Rabba III 1152; vgl. FREEDMAN, Midrash Rabbah. Genesis II 858.

(geformter) Satz. So verstehen auch BARUCQ und McKANE das zweite Glied[1].

Wenn auch das Wort אפני nicht sicher gedeutet werden kann, so scheinen doch die Lösungen, wie sie BOSTRÖM, WILCH, KÖHLER und McKANE vorschlagen, wahrscheinlich zu sein, da vor allem eine solche Interpretation sich vom Bild in V.11a aufdrängt. Aehnlich wie ein kunstvoll verarbeitetes Prunkstück das Auge erfreut, so vermag eine wohldurchdachte, feindurchformte, inhaltsvolle Rede den Zuhörer durch ihre Schönheit zu bezaubern. Sie öffnet durch ihre vollendete Form Ohr und Herz des Zuhörers. Erst ein solches kunstvoll vorgetragenes Wort macht auf die andern Eindruck und vermag dadurch auch zu überzeugen. Die schöne Form verleiht einem gesprochenen Wort Autorität und Macht. Es scheint so, dass ein Weisheitslehrer, "der eine ihm von Gott oder den Vätern zuteil gewordene Einsicht oder Lebensregel" weitergeben wollte, erst dann die nötige Beachtung fand, wenn er seine Worte in eine Kunstform kleidete (vgl. Koh 12,9f.)[2].

Zusammenfassung:

In Spr 25,11 ist die Rede von wohlgeformten Worten oder Sentenzen, die den Zuhörer erfreuen mussten. Die enge Verbindung mit 25,12 (vgl. Stichwortverbindung und Alliteration) scheinen darauf hinzuweisen, dass es sich in V.11 - wenigstens zur Zeit der Redaktion dieses Abschnittes - um das Wort des Weisen handelt, das so vorgetragen ist, dass es den Zuhörer erfreuen und überzeugen konnte. Dass natürlich ein solches Wort nur dann ankommen konnte, wenn es einen hörenden Menschen gefunden hat, darauf wird in V.12 speziell eingegangen.

---

1 BARUCQ, Proverbes 194; McKANE, Proverbs 584.

2 SELLIN-FOHRER, Einleitung 45; vgl. HERMISSON, Studien 136.

25,12 נֶזֶם זָהָב וַחֲלִי־כָתֶם מוֹכִיחַ חָכָם עַל־אֹזֶן שֹׁמָעַת׃

Ein goldener Ring mit einem Schmuckstück aus Feingold,
ein weiser Mahner am hörenden Ohr.

Da es in diesem Sprichwort um das offene Zurechtweisen geht, das nicht übelgenommen wird, werden wir diese Sentenz an anderer Stelle behandeln[1].

15,2 לְשׁוֹן חֲכָמִים תֵּיטִיב דָּעַת וּפִי כְסִילִים יַבִּיעַ אִוֶּלֶת׃

Der Weisen Zunge macht das Wissen schön (lieblich)[a],
aber der Mund der Toren sprudelt Narrheit aus.

Textanmerkungen:

a Viele schlagen für תיטיב das ähnlich klingende תַּטִּיף vor (von נטף)[2]. DRIVER vokalisiert zu תֻּטַּב von טבב (Syr. ṭab(b)) "made clear", "divulged" (vgl. auch Arab. und Aethiopisch)[3] DAHOOD nimmt eine mit נטף verwandte Wurzel יטף "träufeln" als Dialektvariante an. In den nordwestsemitischen Sprachen sei der Austausch zwischen b und p häufig: "the tongue of the wise drops knowledge"[4]. Die LXX bietet hier keine Hilfe. Die Vulg. folgt dem MT: "ornat scientiam".
Die Aenderung zu תַּטִּיף ist an dieser Stelle nicht nötig, da das Verb auch im MT einen guten Sinn gibt.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Die beiden Glieder bilden je einen zusammengesetzten Nominalsatz und sind parallel gebaut.

Das alliterierende ת (bzw. ט und ד) hebt den Ausdruck תיטיב

---

1 Vgl. unten Kapitel II 119-123.

2 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 91; OESTERLEY, Proverbs 118; GEMSER, Sprüche 68; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 75 u.a.

3 DRIVER, Problems in the Hebrew Text 181.

4 DAHOOD, Proverbs 32f.

דעת besonders hervor.

Auslegung:

Das Hif. von יטב bedeutet "gut machen" und hat an dieser Stelle den Sinn von "verschönern". Die Weisen verstehen es, ihr Wissen mit lieblichen Worten vorzutragen. Richtig schreibt McKANE: "they have style as well as knowledge; they are eloquent and turn their phrases nicely"[1]. Aehnlich übersetzt auch BARUCQ: "Une langue des sages rend aimable la science"[2]. Dadurch, dass die Weisen ihr Wissen in anmutige und freundliche Worte kleiden, gewinnen sie bei den andern die Aufmerksamkeit (vgl. Spr 16,21). Aber es scheint, dass die anmutigen Reden von den Weisheitslehrern nicht einfach gewählt wurden, um das Interesse auf sich zu lenken, sondern doch wohl auch, um andere zu erfreuen[3].

Diesem kultivierten Reden ist das nutzlose Geschwätz der כסילים entgegengesetzt. Das Verbreiten von אולת[4] ist ein besonderes Merkmal der Rede der Toren (vgl. Spr 12,23; 13,16; 15,14; 26, 4.5). נבע erscheint hier als metaphorischer Ausdruck und bedeutet im kausativ "sprudeln", "fliessen lassen" (Ps 19,3; 119,171; Sir 16,25b). In diesem Bild ist offenbar an die Quelle angespielt. Aehnlich wie in Spr 18,4 ist auch hier die Vorstellung vom unaufhörlich hervorsprudelnden Wasser enthalten. Das Wasser fliesst so reich, dass es gar nicht ausgeschöpft werden kann. In Spr 1,23 wird das Wort im positiven Sinn gebraucht. Dasselbe נבע hat aber oft einen negativen Sinn (Spr 15,2; 15,28; Ps 59,8)[5]. So wird das in Fülle fliessende Wasser

---

1 McKANE, Proverbs 478.

2 BARUCQ, Proverbes 130.

3 Vgl. von RAD, Weisheit 401f.

4 Zum Begriff אולת siehe unten Kapitel II 134f.

5 נבע heisst hier "aus der Fülle innerer Erregung sprechen" (KEEL, Feinde 171).

in V.2b als ein Bild für das törichte Sprechen genommen. Dies ist nicht erstaunlich; denn in einem Lande, in dem jeder Tropfen Wasser kostbar ist, kann das in Menge überfliessende Wasser durchaus die Vorstellung des nutzlosen "Verschwendens" hervorrufen. Jedes Wort, das der Tor ausspricht, ist zuviel, da er nichts Wesentliches zu sagen hat.

Selbst wenn der Tor noch schöngeformte Worte gebrauchen würde, so wären sie in seinem Munde unsinnig und wirkungslos. In zwei originellen Sprüchen wird dies sehr eindrücklich dargestellt: "Ein Dornbusch geriet[1] in eines Trunkenen Hand, ein Spruch im Munde von Toren" (Spr 26,9). Ein an sich guter Spruch ist im Munde eines Toren gefährlich. Einen etwas anderen Sinn hat Spr 26,7: "'Herabbaumeln' die Schenkel am Lahmen und ein Spruch im Munde der Toren"[2]. Ein an sich kraftvoller Spruch ist im Munde eines Toren lahm.

Spr 16,21 und 16,23 sind wahrscheinlich zwei Variationen desselben Themas. Während in V.21 der Ton auf "süsse Lippen" liegt, wird in V.23 vor allem gezeigt, dass der Weise diese Gabe der Ueberzeugungskraft besitzt.

16,21 לַחֲכַם־לֵב יִקָּרֵא נָבוֹן וּמֶתֶק שְׂפָתַיִם יֹסִיף לֶקַח׃

Wer weisen Herzens ist, nennt man einen Kundigen[3],
aber süsse[a] Lippen steigern die Ueberzeugungskraft
(bzw. Aufnahmebereitschaft).

---

1 עלה ב bedeutet hier wahrscheinlich "kommt in die Hand von", "geraten" (vgl. TOY, Proverbs 475; OESTERLEY, Proverbs 232; McKANE, Proverbs 599).

2 Zur Stelle vgl. McKANE, Proverbs 597f.

3 Kundig vor allem im Hinblick auf das Wort.

16,23 לֵב חָכָם יַשְׂכִּיל פִּיהוּ וְעַל־שְׂפָתָיו יֹסִיף לֶקַח׃

Des Weisen Herz macht erfolgreich seine Rede
und[b] seinen Lippen fügt es Ueberzeugungskraft hinzu.

Textanmerkungen:

a BH schlägt מתג "Zaum" vor. Doch kann sich dieser Vorschlag auf keine textliche Grundlage stützen.

b BH korrigiert ועל zu וּבַעַל "wer aber Herr seiner Lippen ist"[1].

Grammatikalisches:

16,21

Hier sind zwei zusammengesetzte Nominalsätze. In V.21a wird ein Urteil über das Subjekt חכם־לב gefällt.

Die Form יקרא (Nif.) drückt das unbestimmte persönliche Subjekt aus und wird mit "man" übersetzt[2].

16,23

Auch V.23a und V.23b sind als zusammengesetzte Nominalsätze aufzufassen. Das Subjekt לב חכם steht für beide Glieder. Damit der zusammengesetzte Nominalsatz in V.23b erkenntlich wird, muss das Subjekt ergänzt werden: "(und des Weisen Herz): es fügt seinen Worten Ueberzeugungskraft hinzu".

Auslequng:

16,21

לב bezeichnet hier die intellektuellen Funktionen des Menschen[3] und meint jemanden, der ein weises Erkenntnisvermögen,

---

1 Vgl. KUHN, Beiträge 40; SCOTT, Proverbs 105; McKANE, Proverbs 489f.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144 k.

3 WOLFF, Anthropologie 77-84.

eine klare Vernunft und ein gesundes Urteil besitzt. Ein solcher Mensch wird נבון genannt[1].

Da in V.21b ein adversatives Waw steht, ergibt sich in V.21a folgender Sinn: einer, der ein weises Erkenntnisvermögen besitzt, ist zwar ein Wortkundiger, aber dies allein genügt noch nicht. Es braucht noch etwas dazu. Dies wird nun in V.21b ausdrücklich genannt. Etwas unklar ist in V.21b das Wort לקח . Es hat häufig die Bedeutung "Lehre" (Dtn 32,2; Spr 4,2; Ijob 11,4). An einigen Stellen wird es mit "Einsicht" übersetzt (Jes 29,24; Spr 9,9; 1,5; Sir 8,8). In Spr 7,21 bezeichnet es "Ueberredungskunst".
Umstritten ist das Wort in 16,21 und 16,23. GEMSER und RINGGREN übersetzen mit "Ueberzeugungskraft" und meinen "das Belehrungs-, Erörterungs- und Darlegungsvermögen"[2].
McKANE lehnt diese Interpretation ab: "leqaḥ is not persuasiveness... rather it is the persuasiveness of the teacher (meteq śᵉpātayim) which increases leqaḥ in those who are taught, leqaḥ being the process of understanding and appropriating the words of the teacher"[3]. Sicher ist das Wort von der Grundbedeutung des Verbs לקח "fassen", "ergreifen", "annehmen" her zu verstehen und kann somit die Aufnahmebereitschaft der Schüler bezeichnen. Doch wie V.23 zeigt, bedeutet לקח eher die Ueberredungskraft. Es hat aber keinen grossen Sinn, über die Bedeutung sich lange zu streiten, da der Sinn des Sprichworts dadurch nicht geändert wird.
In der Metapher "süsse Lippen" spielt sicher die Vorstellung einer süssen Speise oder des süssen Honigs eine Rolle. So ähnlich wie süsse Sachen angenehm zu essen sind, sind anmutige Worte bei den Zuhörern beliebt. Damit eine Rede wirkungsvoll

---

1 Zum Begriff נבון siehe unten Kapitel II 124f.

2 GEMSER, Sprüche 70f; vgl. RINGGREN, Sprüche 70.

3 McKANE, Proverbs 489.

wird, muss einer sie in schöner Form vortragen. Mit "süssen Lippen" ist aber nicht nur die Kunst des Ausdruckes und der Darstellung gemeint, ebenso wichtig ist auch die Art und Weise, wie einer seine Rede vorbringt (z.B. mit angenehmer Stimme und lebhaftem Vortrag). Wer alle diese Regeln des Redens beachtet, dessen Rede gewinnt an Ueberzeugungskraft und er findet auch dementsprechend dankbare Zuhörer.
Wie notwendig es war, dass der Weise durch überzeugende Worte die Schüler für sich gewinnen konnte, zeigen die Stellen in der Sammlung 1-9, die davon sprechen, wie die fremde Frau sich mit schmeichelnden Worten und mit Charme an den Unerfahrenen heranmacht, um ihn zu überreden: "Denn Honigseim träufeln die Lippen der Fremden und glatter als Oel ist ihr Gaumen" (Spr 5,3; vgl. auch 7,6-22).

<u>16,23</u>
Im Gegensatz zu V.21 handelt es sich hier um einen synonymen Parallelismus. Aus dem Erkenntnisvermögen und Wissensschatz macht der Weise seinen Mund klug. McKANE schlägt vor, an dieser Stelle mit "ist erfolgreich mit seinem Munde" zu übersetzen[1]. Aus der menschlichen Tüchtigkeit und Lebensklugheit resultiert ja der Erfolg. Diese Interpretation entspricht gut dem zweiten Glied. An verschiedenen Stellen ist ישכיל auf diese Art zu verstehen. In 1 Sam 18,5 heisst es von David: "und David 'zog' zu Feld, überall, wohin ihn Saul nur schickte... war er erfolgreich (ישכיל)" (vgl. 1 Sam 18,5.14f.; Spr 17,8; Jer 20,11; 23,5; 50,9)[2].
Der Ausdruck יסף על bedeutet hier "den Lippen (על) etwas (לקח) hinzufügen (יסף)". Demzufolge wird לקח am besten mit "Ueberzeugungskraft" übersetzt (Num 5,7; 2 Kön 2o,6; Koh 3,14).

---

1 McKANE, Prophets 67f.; ders., Proverbs 489; STOEBE, Samuelis I 343.

2 Vgl. DUESBERG, Scribes 249f.

Die Rede des Weisen zeichnet sich dadurch aus, dass sie wirksam ist und die Zuhörer überzeugt.

Der Weise unterscheidet sich somit von den andern, dass er seine Rede so vortragen kann, dass sie zum Erfolg wird (vgl. Ijob 29,21ff.).

Zusammenfassung: 16,21 und 16,23

Mit dem Ausdruck "süsse Lippen" (V.21) wird auf die schöne Form der Rede des Weisen aufmerksam gemacht. Deutlich wird aber in diesen Sprichwörtern gezeigt, dass solche Worte nicht nur erfreuen, sondern auch andere zu überzeugen vermögen.

22,11 אֹהֵב טהור (טְהָר־ ק׳) לֵב חֵן שְׂפָתָיו רֵעֵהוּ מֶלֶךְ׃

Ein Freund Jahwes[a], wer reinen[b] Herzens ist[c], [d], wessen Lippen anmutig[e] sind, dessen Freund ist der König[f].

Textanmerkungen:

Die Unstimmigkeiten zwischen dem MT und der LXX haben zu verschiedenen Textänderungen geführt: Ἀγαπᾷ κύριος ὁσίας καρδίας, δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι. Χείλεσι ποιμαίνει βασιλεύς.
"Der Herr liebt die frommen Herzen, angenehm sind ihm alle Untadeligen. Ein König regiert mit den Lippen".

a Mit der LXX wird oft "Jahwe" ergänzt. Diese Erweiterung ist durchaus möglich, da sie dadurch gut dem Ausdruck "dessen Freund ist der König" entspricht.

b Das Ketib liest טְהוֹר ; das Qere aber טְהָר .

c Die LXX hat an dieser Stelle noch einen weiteren Halbvers: δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι.
BH und GEMSER ergänzen mit der LXX ורצונו כל תמימים (od. mit 3 MSS der LXX ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν תמימי דרך) "und sein Wohlgefallen sind alle Unsträflichen".[1]

---

1 GEMSER, Sprüche 82.

d BH und GEMSER nehmen an, dass hier ein Glied ausgefallen ist.

e Anstelle von חן ergänzt OESTERLEY zu יְחַנֵּן "he maketh gracious (vgl. Spr 26,25) his lips"[1].

f Die LXX hat ποιμανεῖ = רֹעֶה . DRIVER ändert רעהו zu רֵעָהוּ und erklärt die Form als ein Denominativ von רֵעַ "makes him friendly with a king"[2]. McKANE liest für רעהו רְצוֹנוֹ [3].

Bei der Interpretation dieses Spruches muss man sich hüten, sich auf die LXX zu verlassen, da sie eine moralische und theologische Deutung vornimmt[4].

Grammatikalisches und Stilistisches:

Die beiden Glieder 11 a/b sind nicht ganz gleich aufgebaut. In V.11a ist ein einfacher Nominalsatz mit dem Subjekt אהב. Dagegen in V.11b erfolgt eine Näherbestimmung des Substantivs "sein Freund" in Gestalt eines einfachen Relativsatzes: "wessen Lippen anmutig sind"[5]. Auf das regierende Substantiv wird durch das Pronominalsuffix שפתיו zurückgewiesen[6]. Dadurch ist die Korrektur zu שפתים nach der LXX nicht nötig[7].

"Freund Jahwes" und "Freund des Königs" bilden eine Inclusio. Dadurch werden die beiden Ausdrücke "reinen Herzens" und "anmutige Lippen" eng aneinandergeknüpft (gleichzeitig auch Chiasmus).

Es wäre auch möglich, dass in diesem Vers noch ein antithetischer Zug steckt: Der König schaut auf die Rede, Jahwe aber auf das Herz (vgl. Auslegung).

---

1 OESTERLEY, Proverbs 186.

2 DRIVER, Hebrew Notes on Prophets 174.

3 McKANE, Proverbs 568; vgl. TOY, Proverbs 418.

4 GERLEMAN, Studies 41.

5 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 155 e.

6 Ebd. § 155 c.

7 Vgl. GEMSER, Sprüche 82.

V.11 kann auch eine ἀπο-κοινοῦ -Konstruktion enthalten[1]. Dann bezieht sich מלך auf V.11a. Dadurch entsteht im 1. Halbvers eine Spannung: "Ein Freund ist" (wessen Freund? - des Königs). Bei dieser Erklärung muss der MT nicht verändert werden[2].

טהור steht ähnlich wie in Ijob 17,9 und Hab 1,13 in einer Konstruktusverbindung: "die Reinheit des Herzens". Man würde eigentlich לב טהור (vgl. Ps 51,12) erwarten. טהור ist hier substantivisch gebraucht "Reines", "Reinheit". Wie BAUER-LEANDER vermutet, ist der Konstruktus von טהור entweder טְהָר (Qere) oder טְהוֹר (Ketib; vgl. Hab 1,13)[3] (vgl. auch Ijob 17,9).

Auslegung:

Das Part. אהב steht hier ähnlich wie in Spr 18,24 für "Freund" (vgl. auch Ps 88,19: אהב ורע ; Jer 20,4.6; Est 5,10.14; "Freund Gottes": Jes 41,8; 2 Kön 20,7). So steht אהב parallel zu רע in V.11b (vgl. Ps 88,19).

Wenn auch der MT befriedigend erklärt werden kann, scheint doch in V.11a ein Wort ausgefallen zu sein. Aufgrund der LXX ist deshalb wohl "Jahwe" zu ergänzen.

Die beiden Ausdrücke "Freund Jahwes" und "Freund des Königs" können ebenfalls fast synonym aufgefasst werden. In der Weisheit wird über den König in einer Weise gesprochen, wie man über Jahwe redet. Dieselbe hohe Auffassung und Verehrung des Königs tritt uns entgegen[4] (vgl. Spr 14,35; 16,10.12-15;

---

1 Vgl. BÜHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 52f.

2 Auch McKANE, Proverbs 567f. glaubt, dass κύριος in der LXX bereits eine Interpretation sei. Er bezieht deshalb מלך auch auf V.11a, deutet aber das Ganze nicht als ἀπο-κοινοῦ - Konstruktion (vgl. auch TOY, Proverbs 418; DRIVER, Problems in the Hebrew Text 186).

3 BAUER-LEANDER, Grammatik § 68 i; vgl. GB 271.

4 DÜRR, Erziehungswesen 129f. Vgl. auch die besondere Stellung des Königs im Alten Orient in: Ebd. 31f., 78ff.

19,12; 20,2.8.26). So wie Jahwe die Ordnung in der Welt setzt und über sie wacht, so ist der König der Garant der gesellschaftlichen Ordnung[1]. Sein Wohlgefallen und seine Liebe gelten dem Gerechten (Spr 16,13a), dem Aufrichtigen (Spr 16,13b) und dem Reinen[2].

Der Ausdruck "rein" ist hier im moralischen Sinn gebraucht. "Reines Herz" steht für lautere Gesinnung[3] (vgl. Ps 24,4; 73,1). Es lässt sich nicht mehr genau feststellen, ob der Begriff טהר ursprünglich schon im Kult verwurzelt war[4] oder ob er zunächst für die Bezeichnung für Läutern der Metalle angewendet wurde. Ein erster Ueberblick zeigt, dass der Gegenbegriff von "rein" טמא "unrein" immer als kultischer Begriff gebraucht oder doch von daher gedacht wurde. Anders steht es bei טהר. Es gibt eine Reihe von Texten, die vom "reinen Gold" reden (Ex 25,11.31; auch von Sachen aus Gold: Ex 31,8; 39,37; Lev 24,4.6) oder der Begriff des Reinigens wird auf das Läutern der Metalle angewandt (Mal 3,3)[5]. So ist es möglich, dass in unserem Begriff das Bild von der Metallschmelze im Hintergrund steht. "Reinen Herzens" hiesse dann, ihr Inneres ist nicht vermischt mit unreinen, d.h. falschen Gedanken, die in verkehrten Worten geäussert werden.

Das Wort חן ist in der Weisheitsliteratur ein häufiger Begriff (13x in den Proverbien). חנן meint "die in einem bestimmten, gütigen Tun sich dem andern zuwendende Haltung einer Person" (vgl. Spr 28,8)[6]. Man könnte vermuten, dass das Wort חן gleichgelagert ist, wie חנן, indem es die gnädige Guttat

---

1 GESE, Lehre 35-37.48.

2 Vgl. SKLADNY, Spruchsammlung 28.

3 PASCHEN, Rein 70.

4 HERMISSON, Sprache 84-99; von RAD, Weisheit 242.

5 HERMISSON, Sprache 85f.; vgl. MAASS, THAT I 647f.

6 ZIMMERLI, ThWNT IX 367.

aussagt, die vom Geber herkommt. ZIMMERLI weist aber nach, dass חן eine "ganz auffällige Ablösung der gnädigen Guttat vom Geber und die Verlagerung des dadurch geschaffenen Wertes in den Gabeempfänger" zeigt[1]. Damit verlegt sich das Schwergewicht der Aussage einseitig auf den Empfänger, der zum Besitzer wird (vgl. 13,15; 22,1). Schliesslich nimmt חן als visuell annehmbare Eigenschaft eines Besitzers oder Gegenstandes die Bedeutung "Anmut", "Lieblichkeit" an (Spr 1,9; 4,9; 5,19; 11,16; 31,30)[2]. In derselben Richtung ist nun auch unsere Stelle zu deuten. So bezeichnet חן die "anmutigen", "schönen" Worte. Nicht nur unverfälschte Worte, sondern auch sorgfältig formulierte, mit Eleganz vorgetragene und ausgewählte Worte wurden von den jungen Weisheitsschülern verlangt[3]. Wer diese Redekunst beherrschte, der vermochte auch andere zu überzeugen. Er war in der Gemeinde angesehen und man hörte ihm gerne zu. Besonders am Hofe war diese Begabung etwas Wichtiges und die Redekunst musste von jedem Beamten geübt und gelernt werden.

Man kann sich fragen, ob hinter diesem Sprichwort nicht auch eine leise Dämpfung des Ansehens der königlichen Gunst gegenüber der Gunst Gottes liegt. In diesem Falle enthält die Stelle einen antithetischen Zug. Der König kann nur beurteilen, was man ausspricht ("wessen Lippen anmutig sind, dessen Freund ist der König"). Gott aber ist einem Menschen "Freund" aufgrund der allerinnersten Qualität.

---

1 ZIMMERLI, ThWNT IX 370.

2 STOEBE, THAT I 591f.

3 Vgl. McKANE, Proverbs 568.

3. Die freundliche, liebliche (auch schöne) Rede

Auch die folgenden Sprichwörter (16,24; 15,26) handeln von der "schönen", "anmutigen" Rede. Aber aus dem Zusammenhang ist doch ersichtlich, dass in ihnen speziell auf die liebliche, wohlwollende, gutmeinende Rede angespielt ist.

16,24 צוּף־דְּבַשׁ אִמְרֵי־נֹעַם מָתוֹק לַנֶּפֶשׁ וּמַרְפֵּא לָעָצֶם׃

Honigseim (sind) liebliche Worte,
süss für "seinen Lebensdurst" und
Heilkraft fürs Gebein (sein Selbst)[a].

Textanmerkung:

a Die LXX übersetzt γλύκασμα δὲ αὐτῶν ἴασις ψυχῆς "und ihre Süsse ist Heilung der Seele".

Grammatikalisches und Stilistisches:

Im Nominalsatz V.24a steht nicht das Subjekt, sondern das Prädikat am Anfang. Die Voranstellung von Vergleichen und Metaphern findet sich in den Proverbien besonders häufig[1].

Im zweiten Glied wird der angeschlagene Gedanke weitergeführt im Sinne einer Präzisierung. Das Prädikat wird mit מתוק und מרפא ergänzt. Diese Form wird gewöhnlich synthetischer oder weiterführender Parallelismus genannt[2].

Neben dem Substantiv מרפא ist das Wort מתוק auffällig. Es wird meistens als Adjektiv aufgefasst. Dann würde sich מתוק eher zu "Honigseim" als zu "liebliche Worte" beziehen; obwohl nicht unbedingt das Adjektiv nach Zahl und Geschlecht übereinstimmt. So kann es im Nominalsatz gelegentlich unflektiert

1 Siehe oben 38.

2 Zur Problematik des Ausdrucks vgl. PODECHARD, Notes 299; SELLIN-FOHRER, Einleitung 47.

bleiben, z.B. Ps 119,137: ישר משפטיך "gerecht sind deine Gerichte" (Ps 22,2; 119,155; vgl. auch Ex 17,12)[1]. מתוק kann aber gut als Substantiv parallel zu מרפא stehen. Auch an andern Stellen ist der substantivische Gebrauch möglich (Ri 14,14; Jes 5,20; Hld 2,3; Spr 24,13; 27,7; Koh 5,11; 11,7; Ez 3,3). Dagegen eher ein Adjektiv (Ri 14,18; Ps 19,11)[2]. Die LXX bezieht מתוק (γλύκασμα δὲ αὐτῶν) auf "Worte" (λογοί).
אמרי־נעם ist eine Enallage. נעם steht anstelle eines Adjektivs (Gen. qualitatis).

Die Alliterationen auf מ und ר unterstreichen die Wirkung der "lieblichen Worte": אמרי נעם מתוק מרפא לעצם

Auslegung:

אמרי־נעם werden hier mit dem Honig, der damals in Palästina als besonders hochgeschätztes Genussmittel (vgl. Ri 14,18; 1 Sam 14,25ff.; Ps 19,11 u.a.) und als schneller Kraftspender (1 Sam 14,27ff.) galt, gleichgesetzt[3].

נעם hat zunächst die Bedeutung von einem vertraulichen Umgang. So wendet David das Wort im Klagelied über Jonatan an: "Wie weh ist mir um dich, ... du warst mir so lieb (ונעמת לי)" (2 Sam 1,26). Aehnlich drückt Ps 27,4 das Verlangen nach einem vertrauten Umgang mit Jahwe aus (vgl. Ps 90,17).

Ferner bedeutet das Wort auch "anmutig", "schön". So wird es in Gen 49,15 von einer Gegend ausgesagt. Auch der Bräutigam spricht mit diesem Wort seine Braut an: "Wie schön bist du (מה־יפית) und wie anmutig (מה־נעמת), Geliebte" (Hld 7,7).

In welchem Sinne nun נעם an unserer Stelle gemeint ist, lässt

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 145 r; JOÜON, Grammaire § 148 b.

2 BARTH, Nominalbildung § 23 b.

3 Vgl. SILBERMAN, BHH II 747; siehe auch unten Kapitel III 181f.

sich vor allem durch die beiden Wörter מתוק und מרפא bestimmen. Einige Exegeten beziehen מתוק und מרפא zu "Honigseim" und übersetzen נפש mit "Kehle". So wie Honig süss für den Gaumen ist und Heilkraft hat, so sind angenehme Worte denen schmackhaft, an die sie gerichtet sind[1]. Doch ist es wahrscheinlicher, die beiden Begriffe mit "Worte" zu verbinden (vgl. Grammatikalisches).

נפש bezeichnet das vitale Verlangen, Begehren des Menschen[2]. Jeder dürstet nach Anerkennung und Lob. Parallel dazu steht עצם und meint hier sein Selbst, den Kern seiner Persönlichkeit (= Identität) (Jer 20,9; 23,9; Ijob 4,14; 20,11; 30,17; Ps 6,3; 35,10; 51,10; Spr 3,8)[3]. Solche Worte sind süss, d.h. sie sind angenehm zu hören und befriedigen das Verlangen des Menschen (נפש). Sie haben für ihn selbst (עצם) eine heilende Wirkung (מרפא). Der Ausdruck אמרי־נעם meint hier nicht nur "anmutige", "schöne" Worte; es sind vielmehr "liebevolle", "mit Wohlwollen gesprochene Worte", die heilend wirken (vgl. Spr. 12,18; 15,4)[4]. Sie entstehen aus einem echten Bedürfnis, dem andern zu helfen. So erwecken sie im Hörenden Vertrauen und fördern dadurch das gegenseitige Verhältnis zueinander.

15,26 תּוֹעֲבַת יְהוָה מַחְשְׁבוֹת רָע וּטְהֹרִים אִמְרֵי־נֹעַם׃

Ein Greuel für Jahwe sind Pläne des Bösen,
aber rein[a] sind liebliche Worte
(od. aber die Reden der Reinen sind Lieblichkeit).

---

1 Vgl. BARUCQ, Proverbes 142; SCOTT, Proverbs 105; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 81; McKANE, Proverbs 493.

2 WOLFF, Anthropologie 33-35.

3 KBL 728; vgl. HENNINGER, Neuere Forschungen 673-702, bes. 699f.

4 Zu Spr 12,18 siehe unten 294; zu 15,4 siehe unten 280.

Textanmerkungen:

a Die LXX liest ἁγνῶν δὲ ῥήσεις σεμναί "die Worte der Reinen sind ehrbar". Die BH schlägt deshalb die Lesung וְאִמְרֵי טְהֹרִים vor[1]. Symmachus (ἁγναί) und Theodotion (καθαραί) halten sich aber an den MT (vgl. auch Targ., Peschitta, Vulg.). FRANKENBERG glaubt, dass in טהרים ein ursprüngliches רְצוֹנוֹ stecke mit Verwechslung der Laute ט und צ [2]. Wie schon EHRLICH richtig bemerkt, ist diese Erklärung sicher zu weit gesucht[3]. Am besten wird man טהרים als ein Synonym zu רצון erklären (vgl. Auslegung).

Grammatikalisches und Stilistisches:

Nach dem MT sind in V.26 zwei Nominalsätze, bei denen die Prädikate am Anfang stehen. Dadurch werden die beiden Wertbegriffe besonders hervorgehoben (Emphase). Häufig steht der Ausdruck "ein Greuel Jahwes" am Anfang (Spr 11,20; 12,22; 15,9; 16,5; 17,15b; 20,10b; 20,23).

Nach der Lesung der LXX אמרי טהרים wird ein Chiasmus gebildet. Dann entsprechen sich תועבת יהוה und נעם .

רע ist wahrscheinlich ein Abstractum pro concreto. Häufig werden die Feinde mit einem abstrakten Begriff gefasst (vgl. Spr 2,12; Ps 5,5)[4].

Die Alliterationen auf בת und רמ verbinden die Wertbegriffe mit den Subjekten und heben dadurch das Greuelhafte der bösen Pläne, bzw. das Wohlgefällige der lieblichen Worte speziell hervor: תועבת מחשבת / טהרים אמרי נעם

---

1 GEMSER, Sprüche 69, lässt diese Interpretation offen. Dagegen McKANE, Proverbs 483, hält den MT für wahrscheinlicher.

2 FRANKENBERG, Sprüche 94.

3 EHRLICH, Randglossen 86.

4 Vgl. KEEL, Feinde 70.

Auslegung:

Das Wort מחשבת wird für "Denken und Planen" im positiven wie negativen Sinne verwendet. Es sind die planenden Gedanken, die auf Gutes oder Schlechtes aus sind. Die guten Pläne werden gelingen, wenn ihnen weisheitliches Verhalten entspricht (Spr 15,22; 20,18; vgl. auch 16,3; 19,21). Häufig wird aber das Wort oder das Verb חשב im negativen Sinne gebraucht[1].

Da in V.26 מחשבת den Worten gegenübersteht, ist dieses "Denken, Trachten und Planen" eng mit dem Reden verbunden (vgl. Ps 52,4). KEEL hat darauf hingewiesen, dass in den Psalmen im Zusammenhang mit den schlimmen Absichten und Plänen der Feinde regelmässig ihre Lügen und Verleumdungen genannt werden. Sie planen in ihrem Herzen, wie sie den Gegner durch Lüge, Verleumdung und Täuschung verwirren und zugrunderichten können[2]. So macht sich der Böse Pläne, wie er durch geschickte Worte seinen Gegner hintergehen kann, um ihm Schaden anzurichten. Solches Verhalten wird unter Jahwes Urteil gestellt (vgl. Spr 6, 16.18)[3].

Da der Ausdruck "Worte" den bösen menschlichen "Plänen" gegenübergestellt ist[4], bezeichnet der Ausdruck hier mehr als ästhetisch "schöne Worte". Solche Worte fördern den vertraulichen Umgang und sind auf das Wohlwollen gegenüber den andern ausgerichtet. Es sind liebliche Worte mit guter Absicht (im Gegen-

---

1 Vgl. SCHOTTROFF, THAT I 645f.; KEEL, Feinde 164-166.

2 KEEL, Feinde 165.

3 Zum Ausdruck תועבת יהוה siehe Kapitel II 140f.

4 Man kann sich fragen, ob hier ein Gegensatz besteht zwischen מחשבת (unausgesprochen) und אמרי (Worte = ausgesprochen) oder ob אמרים ähnlich wie אמר "denken" (z.B. Ps 14,1) auch "Gedanken" heissen könnte. Ein Vergleich mit den Belegstellen aber zeigt, dass אמרים nirgends "Gedanken" bedeutet, sondern immer für ausgesprochene Worte steht. Vielfach kommt das Wort in Verbindung mit פי vor.

satz zu מחשבת), "words of goodwill spoken with benevolent intent, words which are the cement of a society"[1]. Der צדיק in Ps 141,6 nimmt für sich in Anspruch, dass seine Worte lieblich sind. Deshalb wünscht er, dass es zu einer gerichtlichen Auseinandersetzung mit den רשעים käme, denn dann müsste man bald erkennen, wie "wohlwollend" seine Worte sind (ושמעו אמרי כי נעמו)[2].

Nach dem MT bildet טהרים die Antithese zu תועבת יהוה und scheint anstelle des gewöhnlich gebrauchten רצון zu stehen[3]. Nach der LXX werden die "Worte der Reinen" als נעם beurteilt. Der Ausdruck טהרים ist dann ähnlich wie in Spr 22,11 im moralischen Sinn gebraucht und bezeichnet Menschen mit lauterer Gesinnung. Sie hegen keine schlechten Gedanken und ihre Rede enthält weder Lüge noch Verleumdung.

<u>Zusammenfassung:</u> 16,24 und 15,26

Die Auslegungen haben bestätigt, dass der Ausdruck אמרי־נעם mehr als nur "anmutige, schöne Worte" bezeichnet. Man versteht darunter eine Rede, die keine versteckte Absicht verbirgt und auf das Wohl und gute Verhältnis untereinander ausgerichtet ist. Solche Reden finden deshalb das Wohlgefallen bei Jahwe.

---

1 McKANE, Proverbs 483.

2 Vgl. KRAUS, Psalmen II 927.929f.; dagegen aber GUNKEL, Psalmen 596.598.

3 Aehnlich interpretieren HARTOM, משלי 51; SCOTT, Proverbs 101; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 78; McKANE, Proverbs 483.

12,25 דְּאָגָה בְלֶב־אִישׁ יַשְׁחֶנָּה וְדָבָר טוֹב יְשַׂמְּחֶנָּה׃

Kummer im Herzen eines Mannes drückt einen nieder[a], aber ein freundliches Wort erfreut einen[b].

Textanmerkungen:

a Oft wird תַּשְׁחֶנּוּ oder תַּשְׁחֶנָּה vorgeschlagen. DRIVER leitet יַשְׁחֶנָּה von שׁוח (שׁיח) "zerfliessen" ab[1] und punktiert zu יְשִׁיחֶנָּה[2]. Später liest DRIVER יְשִׁיחֶנְהוּ von שׁוח I "sinken"[3]. DAHOOD sieht eine energische Form ("energic form") von der Wurzel שׁחן (Hif.), die mit dem Ugaritischen šḫn "heiss sein", "brennen" zu vergleichen ist. Im Hebräischen ist diese Wurzel nur noch im Wort שְׁחִין "entzündete Stelle" erhalten. Danach müsste keine Korrektur vorgenommen werden[4]. Doch ist hier die übliche Uebersetzung vorzuziehen, da der Gegensatz zwischen "niederdrücken" und "erfreuen" doch eher anzunehmen ist. Obwohl die LXX deutlichere Antithesen setzt und moralisierend wirkt, hat auch sie noch diesen Gegensatz bewahrt: Φοβερὸς λόγος καρδίαν ταράσσει ἀνδρὸς δικαίου, ἀγγελία δὲ ἀγαθὴ εὐφραίνει αὐτόν.
"Ein furchtbares Wort trübt das Herz des Gerechten, aber eine gute Nachricht erfreut ihn"[5]. Auch die Vulg. übersetzt ähnlich: meror in corde viri humiliabit illud et sermone bono laetificabitur.

b Meistens liest man יְשַׂמְּחֶנָּה oder יְשַׂמְּחֶנּוּ (vgl. BH). Nach GREENFIELDs Studien kann die Wurzel שׂמח auch in einigen biblischen Texten "hell scheinen" heissen. Z.B. Spr 13,9: "Das Licht des Gerechten wird hell erscheinen (יִשְׂמָח), aber die Lampe des Frevlers erlischt"[6].
DAHOOD schliesst deshalb, dass auch hier diese Bedeutung anzunehmen sei, falls in V.25a die Wurzel

---

1 Vgl. KBL 954.

2 DRIVER, Studies in the Vocabulary 280: "anxiety in a man's heart maketh it melt".

3 Ders., Hebrew Studies 176: "anxiety in a man's heart depresses him".

4 DAHOOD, Proverbs 27.

5 Vgl. GERLEMAN, Studies 22f.41.

6 GREENFIELD, Lexicographical Notes 147.

שחן vorliegt. Er übersetzt: "Kummer im Herzen eines Mannes macht Fieber, aber ein freundliches Wort macht leuchtend"[1]. Wenn auch die Wurzel שמח die Bedeutung "glühen" haben kann, wie GREENFIELDs Zusammenstellung der verschiedenen semitischen Sprachen zeigt (Ugaritisch, Aramäisch, Hebräisch, Syrisch)[2], ist doch hier die übliche Interpretation von "niederdrücken" (V.25a) und "erfreuen", bzw. "hochmachen" (V.25b) wahrscheinlicher, da ähnliche Ausdrücke in der Bibel belegt sind ("das Herz erfreuen": Ps 19,9; 104,15; Spr 15,30; 27, 9.11) (vgl. Auslegung). DAHOODs Vorschlag hat höchstens den Vorteil, dass keine Korrekturen vorgenommen werden müssen.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.25a/b bestehen aus zwei zusammengesetzten Nominalsätzen mit den beiden Subjekten "Kummer im Herzen eines Mannes" und "ein freundliches Wort".

Schwierigkeiten bereiten die Nichtübereinstimmung des Subjekts "Kummer" mit dem Verb "drückt nieder" und die beiden Femininsuffixe, die sich zu לב (masc.) zu beziehen scheinen. BUBER löst die Schwierigkeit dadurch, dass er die Suffixe auf דאגה bezieht und ישחנה mit dem unbestimmt persönlichen "man"[3] übersetzt: "Besorgnis im Mannesherzen, man dränge sie nieder, eine gute Anrede überfreut sie schon wieder"[4]. Nach ihm sind im zusammengesetzten Nominalsatz V.25a das Uebersubjekt und das Subjekt des Prädikatssatzes nicht identisch, deshalb wird das Uebersubjekt durch ein Bindepronomen im Prädikatssatz wieder aufgenommen[5].

---

1 DAHOOD, Proverbs 27.

2 GREENFIELD, Lexicographical Notes 151.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144 d; JOÜON, Grammaire § 155f.

4 BUBER, Gleichsprüche 234.

5 NYBERG, Grammatik § 85 g.

Wenn noch die Uebersetzung in V.25a möglich wäre, ist doch V.25b schon etwas gesucht.

Die Nichtübereinstimmung zwischen einem Verb und dem Subjekt kommt im Hebr. öfters vor (vgl. Spr 2,10b, wo nach דעת (fem.) die 3. Pers. Sing. masc. gebraucht wird; ebenso 14,6; 18,14)[1].

Ungewöhnlich sind aber die beiden Femininsuffixe, die auf לב zurückzuweisen scheinen. Nach der Grammatik kommt es zwar oft vor, dass Maskulin-Suffixe auf weibliche Substantive sich beziehen. Z.B. Ex 11,6: "Es wird ein grosses Wehgeschrei (צעקה) im ganzen Aegypterland anheben, wie es (כמהו) noch nie gewesen ist" (vgl. Ri 11,34 u.a.)[2]. Aber für den umgekehrten Fall gibt die Grammatik keine Beispiele.

Man könnte sich überlegen, ob hier vielleicht die beiden Suffixe der 3. Pers. Sing. fem. nicht ein unbestimmtes persönliches Subjekt ausdrücken wollen. Schon der Ausdruck בלב־איש weist darauf hin, dass hier an eine unbestimmte Person gedacht wird: "Kummer im Herzen (eines Mannes) drückt einen nieder, aber ein gutes Wort erfreut einen". Allerdings kennt die Grammatik das Suffix der 3. Pers. Sing. fem. nur für unpersönliche Pronomen. Es weist jeweils zusammenfassend auf einen im Vorhergehenden enthaltenen Tätigkeitsbegriff hin[3].

In V.25 findet sich ein Homoioteleuton הֶ֫נָּה: ישמהנה / ישהנה
Dazu enthält das Sprichwort Alliterationen auf ב und שׁ :
בלב־איש ישחנה ודבר טוב

Auslegung:

Das Qal "sich bücken" und das Hif. "niederbeugen" von שׁחה ist nur je einmal bezeugt; dagegen ist das Hitp. "sich tief beugen",

---

1 Ueber die Inkongruenz zwischen Subjekt und Verbalform vgl. DRIVER, Hebrew Studies 164-176.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 135 o; JOÜON, Grammaire § 149 a und b.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 135 p.

"sich neigen" sehr häufig (170x). DRIVER vergleicht unsere Stelle mit Ps 44,26: "unsere Seele ist gebeugt (שחה) in den Staub und mein Bauch klebt am Boden" und bringt das Wort mit שוח "sinken" zusammen. Wenn auch inhaltlich das Gleiche gemeint ist, so ist doch die Wurzel שחה die wahrscheinlichere (ohne Aenderung der Vokalisation). Sorgen können einen Menschen tief bedrücken. Ein ähnlicher Gedanke wird auch in Spr 15,13 ausgedrückt: "Bei Herzenskummer ist das Gemüt niedergeschlagen (נכאה)" (vgl. Spr 17,22).

Im Gegensatz zur Sorge steht דבר טוב . GREENFIELD hat darauf hingewiesen, dass die Wurzel שמח sowohl im Akk., wie auch im Arab.[1] mit "hoch sein" übersetzt werden kann[2]. Diese Bedeutung steht in einem besseren Gegensatz zu "niederbeugen". "Hochsein" meint - wie übrigens auch im Deutschen - "bei guter Stimmung sein", "sich freuen". Auch das Verb רום hat öfters den gleichen Sinn (vgl. z.B. Ps 13,3; 89,17)[3].

Was versteht man nun unter דבר טוב ? Meistens wird טוב mit "gut" übersetzt[4]. Es sind hier wohl ermunternde Worte gemeint, die einen Niedergedrückten aufrichten. Es sind einfühlende Worte, die genau auf die innere Verfassung des andern eingehen[5]. Besser ist, טוב mit "freundlich", "wohlgesinnt" zu übersetzen[6]. Solche wohlwollende Worte haben erst dann ihre volle Wirkung, wenn sie mit Sympathie begleitet sind. Sie müssen wirklich von Herzen zu Herzen gesprochen werden.

In diesem Sinne wird unser Sprichwort von den beiden Prover-

---

1 Vgl. KOPF, Arabische Etymologien 249.

2 GREENFIELD, Lexicographical Notes 141-151.

3 Vgl. DAHOOD, Psalm I 77; KOPF, Arabische Etymologien 249.

4 Vgl. TUR-SINAI, Mischle 213; DUESBERG-AUVRAY, Proverbes 57; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 68; McKANE, Proverbs 229 u.a.

5 Vgl. McKANE, Proverbs 446.

6 Vgl. COHEN, Proverbs 78; GEMSER, Sprüche 60 u.a.

bien 15,13a und 17,22 noch ergänzt: "Ein frohes Herz (לב שמח) macht das Angesicht heiter"; "ein frohes Herz bringt gute Heilung".

Der Stimmungswechsel des altorientalischen Menschen vollzieht sich überaus rasch und heftig[1]. Er steht den äusseren Eindrükken in einer besonderen Tiefe offen. Einmal ist er tief bedrückt und niedergeschlagen, aber schon der geringste Lichtstrahl vermag neue Hoffnungen zu wecken[2]. Begreiflich, dass ein gutgemeintes Wort solchen Menschen gegenüber besonders wirksam sein konnte.

Unter dem Ausdruck דבר טוב könnte man auch ein Wort mit gutem Inhalt verstehen (vgl. LXX ἀγγελία δὲ ἀγαθή). So wird טוב an zwei Stellen für die erfreuliche Nachricht verwendet, die Hoffnungslose wieder aufrichtet (Spr 15,30; 25,25; vgl. auch Gen 45,28).

In diesem Abschnitt wurde dargelegt, dass es den Weisheitslehrern nicht nur um eine ästhetische Form ging. Gleichzeitig mussten die schöngeformten Worte auch wohlgesinnt und wohlwollend sein (Spr 16,24; 15,26; 15,28; 12,25). Die Begriffe נעם und טוב zeigen deutlich, wie sehr sich die Wörter "schön" und "wohlgesinnt" einander entsprechen.

An zwei Stellen ist das Adjektiv רך "sanft" mit der Rede verbunden (Spr 15,1; 25,15). Wir werden uns im folgenden zu fragen haben, was dieser Ausdruck in den betreffenden Proverbien beinhaltet.

---

1 Vgl. KÖHLER, Hebräische Mensch 108-110; FOHRER, Hiob 114; KEEL, Feinde 66, gibt eine Anzahl von Belegen aus der altorientalischen Literatur.

2 Zu den berühmten "Stimmungsumschläge" in den Psalmen vgl. KEEL, Feinde 66 Anm. 128.

4. Die feinsinnige, schmeichelhafte Rede

15,1 מַעֲנֶה־רַּךְ יָשִׁיב חֵמָה   וּדְבַר־עֶצֶב יַעֲלֶה־אָף׃

Eine linde Antwort kehrt den Grimm ab,
aber eine kränkende Rede erregt den Zorn.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Es handelt sich um zwei zusammengesetzte Nominalsätze mit normaler Wortfolge. Die beiden Glieder sind einander entgegengesetzt (antithetischer Parallelismus).

Zwischen מַעֲנֶה und יַעֲלֶה besteht eine Assonanz. Bemerkenswert sind auch die häufigen a- und ä-(e) Vokale.

Auslegung:

Das Verb רכך kommt in Verbindung mit Oel in Ps 55,22 vor: "seine Worte sind linder als Oel" (vgl. auch Jes 1,6). Oel hat nicht nur eine heilende Wirkung[1], sondern es macht auch die Haut geschmeidig[2]. Auch werden damit Schuhe und Sandalen eingesalbt, damit sie weicher werden[3].

Die "sanfte", "gelinde" Rede hat eine ähnliche Wirkung wie das Oel. Sie erweicht einen zornigen Menschen. Indem man mit einem solchen Menschen sachte umgeht und ruhig mit ihm spricht, kann man ihn besänftigen. Das Wort רכך kann auch für "schmeichelnde" Reden (im negativen Sinn) stehen. So verbirgt sich in Ps 55,22 hinter der Maske der freundlichen Worte das Gesicht des Feindes. Die LXX hat vielleicht den Ausdruck רך als störend empfunden und ihn eher negativ gewertet und deshalb mit

---

1 Vgl. DALMAN, AuS IV 260ff.; LUTFIYYA, Baytin 113.

2 DALMAN, AuS IV 259.

3 Ebd. 263.

ἀπόκρισις ὑποπίπτουσα "unterwürfige Antwort" übersetzt. Dadurch nähert sich die LXX den ägyptischen Lehren im Neuen Reich, die dem Zornigen gegenüber eher eine zurückhaltende passive Haltung empfehlen. So wird z.B. bei Amenemope angeraten, dem Heisssporn demütig zu begegnen: "Schirme keinen Zank an mit dem Heisssporn und stich ihn nicht mit Worten. Zögere vor dem Feind und beuge dich vor dem, der verletzt" (5,10-12). "Der Heisse in seiner Stunde, ob du auch von ihm abgewiesen wirst, so lass ihn in Ruhe, der Gott wird ihm zu antworten wissen" (5,15-17). "Geselle dich nicht zu dem Hitzigen und dränge dich nicht ihm auf zu Gespräche" (11,13-14).

Bei Amenemope wird dieses Verhalten einem Zornigen gegenüber religiös motiviert (vgl. auch Anii 8,14-16)[1].

Von einer solchen Haltung ist aber in unserem Sprichwort nicht die Rede. Im Gegenteil, Spr 15,1 weist darauf hin, dass man einem zornigen Menschen mit viel Geschick begegnen muss. Wer es versteht, möglichst liebliche, vielleicht sogar schmeichlerische (im guten Sinn) Worte zu gebrauchen, der wird auch einen solchen Menschen wieder für sich gewinnen können. Mit der "sanften Rede" versucht man einen erbosten Menschen umzustimmen. Dazu braucht es aber ein feines Gespür.

Der Weise versteht es besonders, dem Zorn des Königs zu begegnen. Er weiss von der Gefährlichkeit des königlichen Zornes, der dem Knurren des Junglöwen gleicht (Spr 19,12; vgl. auch 20,2)[2] und besitzt die Gabe, den Zorn des Königs zu beschwich-

---

1 Die religiöse Motivierung entspricht dem Geist der Spätzeit, "in der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbar und persönlicher geworden ist und alle Lebensgrundsätze religiös motiviert werden" (LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 196; vgl. auch BRUNNER, Freie Wille Gottes 108-112; MORENZ, Gott 66-71).

2 Aehnlich heisst es in den Sprüchen Achikars (5. Jh., Elephantine): "Siehe, vor dir etwas Grausiges: Im Anblick des Königs bleib nicht stehen; denn geschwinder ist sein Zorn als der Blitz. Du hüte dich; er möge (dir) ihn nicht zeigen wegen deiner Worte sonst wirst du dahingehen zur Unzeit" (101f.).

tigen (Spr 16,14).

Im Gegensatz dazu wirken דבר־עצב wie Gift. עצב bedeutet "kränken", "betrüben", "schmerzen". Im Hif. kann das Verb mit "zum Zorne reizen" übersetzt werden (vgl. Ps 78,40). Unter diesem Ausdruck versteht man Worte, die andere verletzen. Wahrscheinlich ist dabei an eine harte Antwort gedacht, die man einem Zornigen heimzahlt. Durch eine solche erregte Reaktion löst man keine Konflikte, sondern reizt den Zorn noch mehr.

Schon in der ägyptischen Lehre des Anii (NR) wird gewarnt, einem Zornigen gegenüber hart zu antworten: "Eile nicht, den der dich gekränkt hat, wieder zu kränken..." (8,14). "Antworte einem Vorgesetzten nicht im Zorn, weiche zu seinen Gunsten zurück. Sprich sanft, während er bitter spricht. Das ist das Mittel, das das Herz beruhigt" (9,8f.).

25,15 בְּאֹרֶךְ אַפַּיִם יְפֻתֶּה קָצִין וְלָשׁוֹן רַכָּה תִּשְׁבָּר־גָּרֶם׃

Durch Geduld wird ein Fürst[a] überredet[b],
eine linde Zunge zerbricht Knochen.

Textanmerkungen:

a FRANKENBERG und BH ändern zu קֹצֶף [1].

b TOY findet das Verb hier unangebracht und korrigiert zu יִשְׁקֹט קֶצֶף (vgl. Spr 15,18 "is appeased or pacified")[2].

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.15a scheint ein Verbalsatz zu sein (Adverbiale Bestimmung, Prädikat, Subjekt). Doch ist dieser Halbvers nach Absicht der Aussage besser als zusammengesetzter Nominalsatz zu verstehen, in dem die präpositionale Bildung als Subjekt fungiert (vgl.

---

1 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 141.

2 TOY, Proverbs 464, übersetzt: "By forbearance 'anger is pacified'".

Spr 11,10; 11,14; 12,28a u.a.)[1]. "Durch Geduld: es wird ein Fürst überredet".

Analog dazu ist auch V.15b ein zusammengesetzter Nominalsatz: "eine linde Zunge: sie bricht Knochen".

קצין kommt von der Wurzel קצה II (Dehnstufe von qatil, hier substantivisch; vgl.פקיד "Angestellter" von פקד). Zu קצין vgl. das Arab. al qắdi; das נ ist sekundär, etwa nach דַּיָּן[2].

יפתה ist hier eine Hyperbel. Man kann sich nicht vorstellen, dass ein Fürst sich "betören" lässt. Vielmehr ist der Unerfahrene dieser Gefahr ausgesetzt (Spr 1,10).

Im Ausdruck "linde Zunge zerbricht Knochen" handelt es sich um ein Oxymoron[3]. Hier werden zwei Grössen in eine effektvolle, scheinbar widersinnige Beziehung gesetzt (Paradoxie). Diese Stilfigur ist hier besonders gut geeignet, weil dadurch die scheinbar unmögliche Wirkung einer fein ausgedachten Rede aufgezeigt wird. Dies wird noch durch die Alliterationen auf שׁ und ר unterstrichen: לשון רכה תשבר־גרם (vgl. auch häufige a-Vokale).

Auslegung:

In 25,15 wird die Kunst, einen etwas hartnäckigen Vorgesetzten zu überzeugen, dargelegt. Dazu braucht es viel Geschick und Geduld. Diese Tugend wird in den Proverbien viel gepriesen. In 14,29 wird der Langmütige (ארך אפים) dem Jähzornigen und in 15,18 dem Hitzigen entgegengesetzt. Während der Hitzige Zank herbeiführt, stillt der Langmütige den Hader (15,18). In 16,32 wird vom Langmütigen ausgesagt, dass er selbst einem Helden und Städteeroberer vorzuziehen sei.

---

1 Vgl. HERMISSON, Studien 159f.

2 BAUER-LEANDER, Grammatik § 61 nα .

3 Vgl. KÖNIG, Stilistik 165.

Einige Exegeten übersetzen das Wort קצין mit "Richter"[1]. Es gehört mit dem arab. qāḍin "Richter" zusammen, welches von qaḍā "richten" abzuleiten ist. Das Wort hat aber auch eine allgemeine Bedeutung "bestimmen", "entscheiden", "durchführen". In Jos 10,24; Ri 11,6.11 und Dan 11,18 sind militärische Führer gemeint, bei Jesaja aber Magistraten der Stadt (Jes 1,10; 3,6f.; 22,3), bei Micha (3,1.9) die verschiedenen Verantwortlichen des Volkes[2]. An unserer Stelle wird wohl auch die allgemeine Bedeutung "Fürst", "Vorsteher" gemeint sein, wie dies viele Kommentatoren annehmen[3].

Das Verb פתה I hat gewöhnlich eine negative Bedeutung "verlocken", "verführen" (Spr 1,10; 16,29), "durch heuchlerische Worte betrügen" (Ri 14,15; 16,5; 2 Sam 3,25)[4]. Doch muss das Wort nicht immer negativ verstanden werden[5]. So hat es in Hos 2,16 durchaus nicht den Sinn von "verführen" oder "durch heuchlerische Worte betrügen"[6]. Der Ausdruck wirkt in 25,15 sehr übertreibend. Es muss überraschen, dass an dieser Stelle ein Fürst von einem Untergebenen fast wie ein Unerfahrener sich verlocken lässt. In dieser Hyperbel kommt zum Ausdruck, wie man mit raffinierten und gewiegten Worten einen andern Menschen, selbst einen Vorgesetzten, umstimmen kann. Eine solche Art der Ueberredung wird bei uns eher negativ bewertet, nicht aber beim Orientalen. Solches Reden ist erst dann zu verwerfen, wenn dahinter eine böse Absicht versteckt ist (vgl.

---

1 FRANKENBERG, Sprüche 141; RINGGREN, Sprüche 101; GEMSER, Sprüche 90.

2 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 37.

3 So OESTERLEY, Proverbs 225; HARTOM, משלי 84; SCOTT, Proverbs 154; BARUCQ, Proverbes 194; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 112; McKANE, Proverbs 251.

4 KBL 786.

5 Vgl. SKLADNY, Spruchsammlungen 49; HARTOM, משלי 84.

6 Das Wort hat in Hos 2,16 die Bedeutung von "geduldiges Ueberreden" (vgl. RUDOLPH, Hosea 75).

Ps 55,22; Ri 14,15; 16,5).

Ein anschauliches Beispiel bietet uns die Erzählung von Abigail. Diese Frau versteht es, den zornigen David zu beschwichtigen. Mit übertriebener Höflichkeit, mit weiblicher Charme und überlegener Klugheit kann sie ihn umstimmen (1 Sam 25,20-35). Aehnlich erreicht auch die Frau von Thekoa durch ihre geschickt vorgebrachte Rede, dass Absalom wieder zu Gnaden kommt (2 Sam 13,38-14,33)[1].

Im zweiten Glied wird mit einem Bild die erstaunliche Wirkung der "sanften Rede" aufgezeigt. ZIMMERMANN findet den Ausdruck "bricht Knochen" hier unangebracht und erklärt das Wort גרם nach dem Aethiopischen, das "dignitas, gravitas, auctoritas" bedeute. Somit sei das Wort ein Synonym zu קצין . שבר bedeute zunächst "brechen", heisse an dieser Stelle aber "gewinnt über". Diese Bedeutung sei in der späten rabbinischen Sprache im Gebrauch. Deshalb habe V.15b die Bedeutung: "eine sanfte Rede gewinnt für sich, stimmt günstig den, der Rang, Autorität hat"[2]. Dagegen wehrt sich mit Recht MERLE RIFE. Er weist darauf hin, dass der Ausdruck "bricht Gebein" in einem modernen griech. Sprichwort durchaus gebraucht wird: "Die Zunge hat kein Gebein, aber bricht Gebein"[3]. Es ist nicht einzusehen, wieso ZIMMERMANN eine andere Uebersetzung vorschlägt, nachdem so treffend die ungeheure Macht einer geschickten Rede geschildert wird (vgl. Stilistisches).

In diese Richtung weisen auch verschiedene arabische Sprichwörter, die HÄFELI gesammelt hat: "Eine sanfte Rede öffnet ein eisernes Tor" oder "Freundliche Rede lockt selbst die Schlange aus ihrem Loch hervor"[4].

---

1 Vgl. HERTZBERG, Samuelbücher 265-270; HOFTIJZER, David 419-444.

2 ZIMMERMANN, Notes 303-308.

3 MERLE RIFE, Note 118f.

4 HÄFELI, Spruchweisheit Nr. 595, gibt eine Reihe verschiedener ähnlich lautenden arabischer Sprichwörter an.

Man kann vermuten, dass in 25,15 an die geschickte Rede der Beamten und Ratgeber gedacht ist. Wer in der Lage war, seine Rede diplomatisch zu gebrauchen, konnte überall seine und die Interessen anderer vertreten (vgl. Spr 22,29; Sir 8,8)[1]. Zwei schöne Beispiele solcher ausgefeilter politischer Reden liest man in 2 Sam 17,1-13. Die Reden des Achitophels und des Chuschajs sind Anwendungen einer hochkultivierten Rhetorik, eines preziösen Gebrauchs der Sprache. Die Rede des Chuschajs übertrifft jene des Achitophels vor allem dadurch, dass sie einen Appell an die Eitelkeit des Prinzen enthält (2 Sam 17,11). Die Wirkung bleibt nicht aus. Der ganze Kriegsrat wird von der Rede Chuschajs angesteckt und hält den schlechteren Rat für den besseren[2].

Während es in Spr 15,1 eindeutig um sanfte, nicht verletzende Worte (im Gegensatz zu "kränkende Rede") geht, sind in Spr 25,15 mit dem Ausdruck לשון רכה eher an freundliche, angenehme, schmeichelhafte (pos.) Worte zu denken, die andere (besonders Vorgesetzte) zu überzeugen verstehen.

5. Zusammenfassung

Es ist auffällig, wie einige Proverbien die Rede mit kostbaren Gegenständen vergleichen (10,20; 20,15; 25,11.12). Dabei werden z.T. Vergleiche mit reichverzierten Gegenständen (mit Gold-und Silbereinlagen) verwendet (vgl. bes. 25,11.12). Die zahlreichen Zier- und Schmuckgegenstände der damaligen Zeit zeigen uns anschaulich, dass der altorientalische Mensch besonders im bunten Gemisch von Farben und Figuren das Ent-

---

1 Vgl. von RAD, Genesis 381; ders., Theologie I 444; ders., Weisheit 29.139f.; vgl. auch de BOER, Counsellor 42-71.

2 Vgl. HERTZBERG, Samuelbücher 284f.

zückende und Schöne empfunden hat. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass diese überladenen Bilder ein Ausdruck für die kostbare und zugleich schöne Rede waren; denn was kostbar war, das war in den Augen des Hebräers auch schön[1].

Eine besondere Aufmerksamkeit wird der wohlgeformten Rede geschenkt (Spr 25,11; 15,2; 16,21.23; 22,11; 16,24). Sie ist besonders dazu geeignet, Erkenntnis und Wissen weiter zu geben. Eine kunstvoll vorgetragene Rede besass Autorität und Macht[2]. Daneben diente sie auch einfach dazu, andere zu erfreuen[3].

Ein glänzendes Beispiel, wieviel die Weisheitslehrer diesbezüglich geleistet haben, sind die Sentenzen selber. Sie zeichnen sich durch ihre gelungenen Formulierungen, durch viel Witz, durch kräftige Metaphern und Wortspiele aus. Alliterationen, Paronomasien und der Parallelismus verleihen ihnen eine "sinnbeschwörende Funktion". Alle diese stilistischen Eigenheiten sind nie bloss schmückende Stilmittel, die das sprachliche Können der Weisheitslehrer beweisen, sondern sind Wesenszüge der Dichtung und gewinnen gerade dadurch an Aussagekraft[4]. Es ist uns eigentlich gar nicht mehr möglich wahrzunehmen, wieviel Spielerisches, Witziges sich hinter diesen Formulierungen versteckt hält. Wären uns die feinen Nuancen der Sprache zugänglicher, so wäre uns der innere Sinngehalt dieser Sentenzen noch viel klarer[5].

---

1 BOMAN, Hebräisches Denken 62-69.

2 SELLIN-FOHRER, Einleitung 45.

3 Vgl. HERMISSON, Studien 136; von RAD, Weisheit 401.

4 SCHMIDT, Studien 53-66, hat durch die Unterscheidung von "konstitutiven und ornamentalen Motiven" das Wesentliche der Dichtung völlig verkannt. So betrachtet sind die dichterischen Formen nur noch etwas Aeusserliches, ein belangloses Rankenwerk. Jedes Kunstwerk ist aber eine Einheit und kann grundsätzlich auf keines seiner Formelemente verzichten, ohne an Wahrheit und Aussagekraft zu verlieren (vgl. ALONSO-SCHÖKEL, Analyse 163f.; WEISS, Wege 278.291; ders., Bauformen 456-460; HERMISSON, Studien 139).

5 Vgl. von RAD, Weisheit 41-73, bes. 41f.72f.

Man wird nun aber nicht nur an die feinformulierten Worte der Weisheitslehrer am Hofe denken müssen. Die schöne Form der Rede war auch im täglichen Leben entscheidend. Die Poesie war in der Antike längst nicht so aus dem Alltagsleben zurückgezogen. Dazu gibt uns die Lehre des Ptahhotep ein anschauliches Beispiel: "Eine gute Rede (md.t. nfr.t) ist versteckter als der grüne Edelstein und doch findet man sie bei den Sklavinnen über dem Mühlstein". Zweifellos wird hier unter dem Ausdruck (md.t nfr.t) auch eine vollkommen geformte Rede gemeint sein[1]. "Ueberall im Alltag, bis in den diplomatischen Verkehr der Staatsoberhäupter hinein hatte die Poesie ein Hausrecht"[2]. Das ist bis heute so im Orient geblieben. Auch die Umgangssprache der Araber ist geprägt durch kunstvolle Sprichwörter und Zitate. Wer sich diesen Formelreichtum nicht zu eigen macht, ist unter seinen Mitmenschen verachtet. Dagegen wer aus dem reichen Zitatenschatz Gebrauch macht, dem wird aufmerksam zugehört[3].

Nicht nur in Israel wurde die kunstvolle Rede besonders gepflegt. Es ist auffallend, dass auch die aegyptische Literatur recht häufig von der schönen Rede spricht. So ermahnt Ptahhotep: "Sei geduldig zur Zeit, wo du sprichst. Du sollst etwas Besonderes (quelque chose de distingué) sagen, damit die Vornehmen, die dich hören, sagen werden: 'Wie schön ist, was aus seinem Munde kommt'" (624-627)[4]. Besonders auch in der 1. Zwischenzeit und im MR wird eine besondere Freude an der schönen Rede bemerkbar. In der "Weissagung des Neferti" (12. Dyn.) wird dem König Snofru der Wunsch nach einem Menschen zugeschrieben, "der mir einige schöne Worte sagen wird, auserlesene Sprüche, die zu hören meine Majestät erfreut" (Zl. 7f.)[5]. Aehn-

1 Vgl. BRUNNER, Grundzüge 17.

2 von RAD, Weisheit 72.

3 Vgl. LUTFIYYA, Baytin 52, mit Literatur ebd. Anm. 41.

4 Uebersetzung nach ŽÁBA, Maximes 104.

5 LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 191.

lich wird auch in den "Klagen des Bauern (Oasenbewohners)" (ca. 10. Dyn.) von der Kunst der schönen Rede gesprochen. Wie die Belege aus dieser Zeit zeigen, geht es dabei nicht um Schönrederei, sondern das Formulieren einer gepflegten Sprache dient dazu, wichtige Erkenntnisse zu verbreiten[1]. Auch im NR betont Amenemope die schöne Gestalt der Lehre: "Sieh dir diese dreissig Kapitel an, sie sind ein Vergnügen, sie sind eine Lehre..." (27,7f.)[2].

Wie die Auslegung gezeigt hat, geht es in den Proverbien nicht bloss um die schöne Form der Rede. So stellte sich z.B. in Spr 16,24 und 15,26 heraus, dass der Begriff נעם sowohl "anmutig", wie auch "wohlgesinnt", "wohlwollend" bedeuten kann. Neben der schönen Formulierung musste die Rede auch mit Wohlwollen gesprochen sein. Es ging also offenbar um mehr als um ein ästhetisches Phänomen. Schön kann nur das sein, was gleichzeitig auch gut ist. Dies zeigt sich wohl deutlich beim Ausdruck טוב , der sowohl mit "schön" als auch mit "gut" übersetzt werden kann[3]. Erst wenn eine Rede wohlgesinnt und auf freundliche Art vorgetragen ist, ist sie vertrauenserweckend und findet bei den andern auch Anklang. Eine solche Rede aber hat eine ungeheure Wirkung und kann Trost und Kraft spenden (vgl. Spr 12,25).

Schliesslich ist noch der Begriff רך zu erwähnen. In diesem Wort geht es weniger um eine wohlgesinnte als vielmehr um eine geschickte und feinfühlige Rede, die nicht verletzend wirkt. In dieser Hinsicht oblag den Weisheitslehrern eine besondere Aufgabe, dass sie ihre Schüler soweit bringen konnten, dass jeder in der Lage war, gegenüber den andern in jeder Situation aufzutreten. Ohne zu heucheln mussten sie fähig sein,

---

1 Vgl. OTTO, Aegypten 96f.

2 Uebersetzung von GRUMACH, Untersuchungen 177.

3 Vgl. BOMAN, Hebräisches Denken 71.

Unangenehmes und weniger gern Gehörtes auf eine solche Art zu sagen, dass sie nicht Aerger verursachten, da der altorientalische Mensch gegen jedes ungeschickte Wort überaus empfindlich war. Dies wird an zwei Beispielen näher erörtert. Einem Zornigen gegenüber muss man mit viel Gespür begegnen (Spr 15,1) und einen Vorgesetzten kann man nur mit viel Geschick für eine Sache gewinnen (Spr 25,15).



II

VOM FREIMUT UND VON DER ZUVERLAESSIGKEIT DER RICHTIGEN REDE

1. Die ordnungsgemässe Rede

In zwei Sprichwörterm (16,12f.; 12,17) wird das Reden mit dem Begriff צדק näher bestimmt. Wir werden nun darzulegen haben, ob das Wort hier irgendwie mit dem aegyptischen Ordnungsbegriff (Maat) in Beziehung zu bringen ist.

16,12-13 תּוֹעֲבַת מְלָכִים עֲשׂוֹת רֶשַׁע כִּי בִצְדָקָה יִכּוֹן כִּסֵּא׃
רְצוֹן מְלָכִים שִׂפְתֵי־צֶדֶק וְדֹבֵר יְשָׁרִים יֶאֱהָב׃

Ein Abscheu ist für Könige frevelhaftes Tun,
denn durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt.
Des Königs[a] Wohlgefallen sind gerechte Lippen,
und wer Rechtes[b] redet[c], den liebt er.

Textanmerkungen:

a Mit der LXX wird oft מלך vorgeschlagen. Van der WEIDEN vermutet an dieser Stelle ein enklitisches Mem (r^e^ṣôn mlk-m: malki [Sing. mit Genitivendung] und Mem)[1]. Dieser Vorschlag ist möglich[2].

b Anstelle von ישרים ist evtl. mit 4 MSS מישרים zu lesen (vgl. Grammatikalisches).

c Mit der LXX (λόγους) wird oft zu וּדְבַר korrigiert (vgl. BH, KUHN)[3].

---

1 Van der WEIDEN, Proverbes 120f. Vgl. HUMMEL, Enclitic Mem 85-107. Das Enklitische Mem ist seit dem 10. Jh. in den gesprochenen Sprachen verschwunden, hat aber seinen Platz noch in der Poesie behalten (vgl. van der WEIDEN, Proverbes 41-44).

2 McKANE (Rez.), van der Weiden 228f.

3 KUHN, Beiträge 39.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.12-13 gehören zusammen. Darauf weist schon die Gegenüberstellung von תועבה - רצון hin.

V.12a und V.13a sind zwei Nominalsätze mit Voranstellung der Prädikate, welche je aus einem Wertbegriff bestehen ("Abscheu" - "Wohlgefallen") (Emphase)[1]. V.12b ist ein Begründungssatz. In der Regel haben die Aussagesätze keine Begründung. In den Proverbiensammlungen (10-29) gibt es nur einige Ausnahmen (Spr 16,12.26; 19,19; 21,7.25; 22,9; 29,19). Die Aussagesätze bedürfen grundsätzlich keines Beweises, da sie ihre Geltung in sich selbst tragen[2]. In V.13b findet sich ein zusammengesetzter Nominalsatz mit einem "Uebersubjekt" דבר ישרים [3].

Der Ausdruck דבר ישרים ist ungewöhnlich. ישרים ist ein Adjektiv und wird häufig in den Proverbien als Substantiv "die Geraden", "Aufrichtigen" verwendet (Spr 11,3.6.11; 12,6; 14,9.11; 16,17; 21,18; 28,10 u.a.). Es ist wahrscheinlich, dass anstelle von ישרים / מישרים gestanden hat[4], da der Ausdruck דבר מישרים gebräuchlich ist (Jes 33,15: "wer in Gerechtigkeit wandelt und מישרים redet"; Spr 23,16: "wenn deine Lippen מישרים reden"; ähnlich Jes 45,19: "Ich, der Herr, rede צדק und verkünde מישרים"; vgl. auch Ps 58,2). ישרים (oder מישרים) ist ein Akkusativ der Art und Weise[5].

V.13a/b ist in einem Chiasmus angeordnet. Dadurch wird die strenge Entsprechung hervorgehoben.

---

1 HERMISSON, Studien 154f.

2 Ebd. 162.

3 NYBERG, Grammatik § 85 g; MICHEL, Tempora 179-182. Das Bindepronomen ist weggelassen: "wer Rechtes redet: er liebt (ihn)" (vgl. dazu oben Einleitung 33).

4 Vgl. BH; KBL 414; McKANE, Proverbs 493.

5 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 118 m und q.

שפתי־צדק ist eine Metonymie und steht für "Rede".

Alliterationen mit שׁ (ס, שׂ), צ, כ (ק):

תועבת מלכים עשות רשע כי בצדקה יכון כסא

רצון מלכים שפתי־צדק ודבר ישרים יאהב

Auslegung:

In V.12 wird ausgesagt, dass Gerechtigkeit (צדקה) mit dem Königtum verknüpft ist. Deshalb ist dem König frevelhaftes Tun ein Greuel. Ursprünglich ist diese Aussage auf Jahwe bezogen. Sein Königtum und die Herrschaft in "Recht und Gerechtigkeit" wird in unmittelbarem Zusammenhang gesehen. צדק und משפט sind die Stützen (מכון)[1] seines Thrones (Ps 89,15; 97,2). Alle drei Begriffe sind Ordnungsbegriffe. Das Königtum Gottes beruht auf der Weltordnung[2]. BRUNNER hat aufmerksam gemacht, dass besonders im Aegypten der Ramessidenzeit häufig Stufen zum Götter- oder Königsthron hinaufführten. Da diese Stufen von Wangen eingefasst waren und mit dem Sockel eine Einheit bildeten, formte das Fundament des Thrones das Zeichen mꜣꜥ.t "Maat" ⏢[3]. Diese Hieroglyphe steht für das Wort "Gerechtigkeit, Wahrheit, rechte göttliche Ordnung"[4]. Das Wort "Maat" entspricht dem hebräischen צדק[5].

Solche Aussagen, wie sie in den Pss 89,9.15; 97,2 vorliegen, kehren auch im mesopotamischen Bereich häufig wieder[6].

Wie im alten Orient, so vertritt auch in Israel der König Jahwe auf Erden und ist für die Aufrechterhaltung der Ordnungen

---

1 Vgl. KEEL, AOBPs 146-150.

2 SCHMID, Gerechtigkeit 79.

3 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 375.

4 BRUNNER, Gerechtigkeit 426-428.

5 SCHMID, Gerechtigkeit 79.

6 KRAUS, Psalmen II 621 und SCHMID, Gerechtigkeit 79f., geben dazu einige Beispiele.

Jahwes verantwortlich (Ps 2; 72; 101)[1]. In Ps 72 ist "der König Wahrer der mit שלם , צדק und משפט gekennzeichneten, ganzheitlichen und umfassenden Weltordnung, die sich (z.B.) im rechten Richten konkretisiert"[2]. Im Königs-Hochzeitslied (Ps 45) wird ausgesagt, dass sein Szepter ein שבט מישר , ein Szepter des Rechten ist (V.7) und dass er צדק liebe und רשע hasse (V.8). Ebenso wird im "Loyalitätsgelübde des Königs" (Ps 101) betont, dass er sich für Recht und Gerechtigkeit einsetze. Er gebietet, die Guten und Zuverlässigen in seine Nähe zu ziehen, die Lügner aber zu vertreiben. Diese Tätigkeiten des Königs dienen der Aufrechterhaltung der inneren Ordnung[3].

Wie in diesen soeben zitierten Beispielen, wird auch in Spr 16,12f. deutlich, dass die Wahrung der צדק und die Vertreibung der רשע die Hauptaufgabe des Königs ist. Mit unserem Sprichwort sind auch Spr 25,5 und 20,28 zu vergleichen[4].

Später wird auch die Weisheit zur Hüterin der צדק . In Spr 8,6-9 spricht sie, dass ihren Worten רשע ein Abscheu sei (V.7b), denn sie redet אמת (V.8a). בצדק sind all ihre Reden, nichts Verkehrtes (נפתל) und Verdrehtes (עקש) ist darin. רשע ist dem aufrichtigen, ordnungsgemässen (צדק) und zuverlässigen (אמת) entgegengesetzt und wird dem falschen, verdrehten, unbeständigen und heimtückischen Reden gleichgesetzt.

Aus den obigen Darlegungen wird erkenntlich, was unter dem Ausdruck שפתי־צדק , der meistens mit "gerechte Lippen" übersetzt wird[5], zu verstehen ist. צדק deckt sich nicht einfach mit dem

---

1 KEEL, AOBPs 21.

2 SCHMID, Gerechtigkeit 83.

3 KEEL, AOBPs 265.

4 Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit 84.

5 TOY, Proverbs 323; OESTERLEY, Proverbs 132; RINGGREN, Sprüche 67; GEMSER, Sprüche 70 u.a.

Deutschen "gerecht"[1]. Man wird auch nicht mit JEPSEN einig gehen können, der דבר צדק (und ähnliche) (Jes 45,19; 59,4; Ps 52,5; 58,2; Spr 8,8; 12,17; 16,13) mit "richtige, zuverlässige, wahrhaftige Reden"[2] zu umschreiben versucht. Wie SCHMID überzeugend nachgewiesen hat, entspricht der Ausdruck דבר צדק (und ähnliche Verben des Sagens, die mit צדק verbunden sind) dem Aegyptischen d̲ d mꜣᶜ.t "die Maat sagen"[3]. Dass in Spr 16,13 צדק in Verbindung mit der Maat steht, zeigt die enge Verknüpfung mit V.12.

Eng mit שפתי־צדק ist auch דבר ישרים verbunden. Der Ausdruck מישרים findet sich oft zusammen mit צדק. SCHMID weist darauf hin, dass מישרים häufig mit צדק praktisch synonym ist (Ps 9,9; 98,9; 99,4; Jes 45,19)[4].

Ordnungsgemässes Reden, das hier mit zwei verschiedenen Ausdrücken genannt wird (שפתי־צדק und דבר ישרים), ist dem König, dem Garanten der Weltordnung, ein Wohlgefallen. Dieses "Wohlgefallen" wird durch die doppelte Erwähnung (רצון und יאהב) besonders hervorgehoben (Inclusio). Dadurch wird ersichtlich, wie notwendig solches Reden ist.

Die Uebersetzung "aufrichtig reden" (vgl. z.B. GEMSER) gibt nicht genau den Sinn wieder. Wir haben deshalb דבר ישרים mit "Rechtes reden" übersetzt.

Es gibt im Text keine Hinweise, dass nur das ordnungsgemässe Reden der Ratgeber und Diener gemeint ist[5]. Es geht hier um eine Aussage, die sehr allgemein gehalten ist, wie dies McKANE

---

1 SCHMID, Gerechtigkeit 3 Anm. 4, stellt aber fest, dass die Differenz zwischen dem altorientalischen und dem deutschen Gerechtigkeitsbegriff nicht so gross ist, wie üblicherweise behauptet wird.

2 JEPSEN, צדק und צדקה im AT 78-89.

3 Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit 49-52 und 60f.

4 Ebd. 80f. 131f.

5 So TOY, Proverbs 325; GEMSER, Sprüche 71.

richtig bemerkt: "It is rather a general statement that a community thrives on candour and that a king loves the candid man wherever he is to be found among his subjects"[1].

12,17 יָפִיחַ אֱמוּנָה יַגִּיד צֶדֶק וְעֵד שְׁקָרִים מִרְמָה׃

Ein "Wahrheitsmaul" proklamiert die rechte Ordnung,
ein lügenhafter Zeuge ist Trug (in Person).

Grammatikalisches und Stilistisches:

Meistens werden in V.17a zwei Verbalsätze gesehen, die konjunktionslos zusammengestellt sind. RICHTER nennt solche Sätze, die selbständig scheinen, jedoch innerlich abhängig sind, interdependent[2]. Man kann übersetzen: "Wahrhaftiges äussert, wer צדק aussagt"[3] oder aber: "Wer Wahrhaftiges äussert, sagt צדק aus"[4]. In der Uebersetzung wird ein Verbalsatz zum Subjekt und der andere zum Prädikat, wobei die beiden Uebersetzungsmöglichkeiten zeigen, dass beide Verbalsätze zum Subjekt bzw. zum Prädikat gemacht werden können.

Man wird sich jedoch fragen müssen, ob nicht יפיח als ein Substantiv aufgefasst werden muss. Dann wäre יפיח ein Wort des Typs yaqtīl oder qatīl. Der erste Typ ist äusserst selten[5], der zweite jedoch häufig[6]. Falls יפיח אמונה substantivisch gebraucht wird, handelt es sich in V.17a um einen zusammengesetzten Nominalsatz.

---

1 McKANE, Proverbs 493.

2 RICHTER, Recht 31.

3 So van der PLOEG, Spreuken 49; GEMSER, Sprüche 58.

4 So TOY, Proverbs 253; RINGGREN, Sprüche 52; BARUCQ, Proverbes 116; McKANE, Proverbs 229.

5 BROCKELMANN, Grundriss I § 194; BAUER-LEANDER, Historische Grammatik § 61 qε-tε.

6 BAUER-LEANDER, Historische Grammatik § 61 mα-rα.

V.17b steht antithetisch gegenüber. Meistens interpretiert man diesen Halbvers als einen zusammengesetzten Nominalsatz: ein Lügenzeuge: (er sagt) Trug (aus). Da in diesem Falle das Verb יגיד ergänzt werden muss, spricht man von einer ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion[1]. V.17b ist aber auch als einfacher Nominalsatz denkbar. Das abstrakte מרמה muss dann mit "Trug" (in Person) übersetzt werden. Dieser Gebrauch solcher abstrakten Begriffe ist bis jetzt viel zuwenig beachtet worden. Es gibt in der Bibel eine ganze Reihe von solchen Beispielen, die so interpretiert werden müssen. So heisst es in Ps 120,7 אני־שלום "ich bin der Friede (in Person), aber wenn[2] ich rede, gehn sie auf Krieg aus!"[3]. Die Uebersetzung: "Ich sprach von Frieden und Wahrheit, sie aber wollten den Krieg"[4], übersieht hier das Entscheidende der Aussage. Aehnlich ist auch der Gruss an Nabal in 1 Sam 25,6 zu deuten:
"Du bist Friede (in Person) und dein Haus ist Friede."
BROCKELMANN fasst die Stelle als Wunschsatz auf: "Möge es dir gut ergehen"[5]. Ebenso übersetzt man in Ez 2,7 am besten: "Denn sie sind Widerspenstigkeit (in Person) (מרי המה)". Auch wenn in V 5f. (vgl. auch 3,9.26.27; 12,2.3) בית מרי steht, ist in V.7 der Einschub von בית nicht nötig[6]. Im Gegenteil, der abstrakte Ausdruck מרי steigert hier geradezu die Aussage (vgl. auch Ps 109,4 ואני תפלה ; 92,9 ואתה מרום ; Hos 5,2 ואני מוסר).

Man mag einwenden, dass die Ergänzung von יגיד (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion) einen besseren antithetischen Parallelismus ergebe. Man wird sich aber trotzdem im Hebräischen hüten müssen, immer auf eine ganz deutliche Antithese zu schliessen. Aehnlich

---

1 BÜHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 52f.

2 Dadurch wird die Korrektur von וכי zu וכן überflüssig.

3 Vgl. BUBER, Preisungen 184.

4 So z.B. GUNKEL, Psalmen 537; KRAUS, Psalmen II 830.

5 BROCKELMANN, Syntax § 7 b.

6 Gegen ZIMMERLI, Ezechiel 10.

wie im synonymen Parallelismus das zweite Glied selten genau synonym ist, sondern dem Dichter Gelegenheit gibt, seinen Gedanken von einer andern Seite zu beleuchten, so muss auch der antithetische Parallelismus nicht immer ganz streng aufgebaut sein[1]. Dem Hebräer geht es ja nicht darum etwas zu präzisieren, zu analysieren oder zu nuancieren wie das der Europäer zu tun pflegt, sondern er ist bestrebt, eine Ganzheit zu erfassen. Dazu dient ihm auch die Antithese[2].

Alliteration mit מ : אמונה שקרים מרמה (vgl. den Buchstabenchiasmus: שקרים מרמה). Auffällig sind auch die vielen a und i Vokale.

Auslegung:

פוח im Hif. ist im AT selten, begegnet aber siebenmal in den Proverbien (sonst nur 2x in den Psalmen; 3x im Hohelied; 1x bei Jesaja und je 1x bei Ezechiel und Habakuk). In den Proverbien ist das Wort entweder mit כזבים (6,19; 14,5.25; 19,5.9) oder mit אמונה (12,17) verbunden. Nur in Spr 29,8 hat es eine etwas andere Bedeutung "eine Stadt in Aufruhr bringen". Es scheint, dass יפיח in den Sprüchen fast wie ein Substantiv gebraucht wird. Einige Exegeten vermuten, dass der Ausdruck mit dem Ugaritischen jpḥ "Zeuge" in Beziehung steht und synonym zu עד gebraucht werde[3]. Doch ist wohl יפיח nicht einfach

---

1 Vgl. MUILENBURG, Study 97-111.

2 Vgl. PEDERSEN, Israel I/II 108-112; KÖHLER, Hebräische Mensch 101-110; ALONSO-SCHÖKEL, Kunstwerk 303-306.

3 Zur Forschungsgeschichte dieser These vgl. S.E. LÖWENSTAMM, יָפֵחַ , יְפֵחַ , יָפִיחַ , in: Lešonenu 26 (1962) 205-208.280. Nach ihm ist die Forschungsgeschichte die folgende: J. BARTH, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig 1894, 189, 233 und J. OBERMANN, JBL 70 (1951) 201-207 haben die Identität der Nomina יָפִיחַ und יָפֵחַ behauptet. Beiden waren die ugaritischen Belege mit ihrer Deutung als "Zeuge" unbekannt. Ch. VIROLLEAUD hat auf Grund des Akkadischen im ugaritischen jpḥ die Bedeutung "Zeuge" vorgeschlagen (in: Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-

ein Synonym von עד . In Spr 14,5 bereitet die Deutung "Zeuge" Schwierigkeiten[1]. Wie ich in der Auslegung von 14,5 zeigen werde, vergleicht der Spruch wahrscheinlich das Lügen mit der wohl schlimmsten Art der Lüge, mit dem falschen Zeugnis[2]. Dann bezeichnet der Ausdruck יפיח כזבים vielleicht etwas Aehnliches wie unser deutsches Wort "Lügenmaul". Auffälligerweise kommt der Ausdruck יפיח אמונה nur in Spr 12,17a vor. Hier liegt wohl der Witz des Sprichwortes, dass der sonst nur für negatives Reden gebrauchte Ausdruck in יפיח אמונה umgewandelt wird. Wer צדק proklamiert, ist eben kein "Lügenmaul", sondern ein "Wahrheitsmaul". Um im Deutschen diese Pointe beizubehalten, habe ich bewusst dieses Wort gewählt, obwohl "Maul" im Deutschen eher einen abschätzigen Sinn hat.

יגיד bedeutet hier "verkünden", "proklamieren", "kundtun"[3].

Sémitiques VII, 1954-1957, 85ff. = Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres, 1960, 86ff.). M. DAHOOD, CBQ 20 (1958) 47 Anm.21 hat diese Deutung anerkannt und in Ps 27,12 in dem hebr. וִיפֵחַ dieselbe Wurzel mit der Bedeutung "Zeuge" gesehen. Im gleichen Jahr hat P. NOBER in: Biblica. Elenchus bibliographicus 39 (1958) 199, die gleiche Wurzel mit derselben Bedeutung in Hab 2,3 gesehen. S.E. LÖWENSTAMM führte die Interpretation von יָפִיחַ , יָפֵחַ in Prov 6,17-19; 12,17; 14,5.25; 19,5.9 als "Zeuge" durch. Er stellte fest, dass diese Interpretation ausgezeichnet dem Kontext gerecht wird. Weiter bestärkte er diese Deutung dadurch, dass er 1. zeigte, wie in Jes 30,8 wohl gegen MT nicht לָעַד , sondern לְעֵד zu lesen ist. Dadurch wird Jes 30,8 eine gedankliche Parallele zu Hab 2,3; diese Parallelität wiederum legt es nahe, in Hab 2,3 das Wort עוד in עד zu ändern, das ursprünglich ist, später aber missverstanden wurde. Damit ist יָפֵחַ auch in Hab mit עד parallel. 2. Von hier aus kann das Wort עד auch aus den " עוד " von MT in Dan 6,14; 11,27.35 rekonstruiert werden, da diese Stellen von Hab 2,3 abhängen.

1 LÖWENSTAMM (loc.cit. 205) antwortet nicht überzeugend auf die Schwierigkeit, wenn er sagt, dass überall, wo ein עד אמת oder dergleichen erscheint, auch als Widerpart ein יפיח כזבים erscheine. Unter diesem Zwang des Paares sei auch hier der Begriff eingeführt worden.

2 Siehe unten 165f.

3 Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit 102.

Ein "Wahrheitsmaul" proklamiert damit die rechte Ordnung.

Demgegenüber steht der Lügenzeuge. Man kann sich fragen, ob hier unbedingt an einen Zeugen in unserem Sinne gedacht ist. Schon KÖHLER hat aufmerksam gemacht, dass im alttestamentlichen Sprachgebrauch Zeuge und Richter nicht streng getrennt sind, sondern dass sie durch ein und dasselbe Wort umfasst werden[1]. SEELIGMANN hat später darauf hingewiesen, dass עד in erster Linie Ankläger bedeute. Es sei vor allem derjenige, der das Verüben eines Verbrechens gesehen oder davon gehört habe (Lev 5,1; vgl. Num 5,13 u.a.)[2]. Der Bedeutungsumfang von "Zeugnis, Zeuge, bezeugen" ist aber noch grösser. Das Verb bedeutet auch "feierlich, ausdrücklich verwarnen" (vgl. Ex 21,29 im Hof. "feierlich gewarnt werden"[3]). Ferner sind Zeugen notwendig für das Zustandekommen einer legitimen Rechtstatsache. Sie garantieren für die Fortdauer und öffentliche Anerkennung eines Rechtsaktes. Sie sind erforderlich beim Erwerb eines Grundstückes[4] (Jer 32,10.12.25.44; vgl. auch Gen 23,16.18) oder bei der Verlobung einer Frau (Rut 4,9ff.). Schliesslich sind Zeugen für den gerichtlichen Beweis eines Tatbestandes notwendig (Zeuge in unserem Sinne).

Es ist wahrscheinlich, dass in V.17b "Zeuge" sich nicht bloss auf den gerichtlichen Bereich bezieht. Darauf deutet auch der entgegengesetzte Ausdruck "Wahrheitsmaul".

Der עד שקרים ist einer, der das Recht bricht. Er missbraucht das Vertrauen zu seinem Partner. שקר meint hier "ein Treuebruch, die Unzuverlässigkeit, die fehlende Vertrauenswürdigkeit, die Verkehrung einer selbstverständlich bestehenden oder persönlich eingegangenen Verpflichtung in ihr gerades Gegen-

---

1 KÖHLER, Der hebräische Mensch 82 Anm.38; ders., Rechtsgemeinde 152.

2 SEELIGMANN, Terminologie 251-278; vgl. GEMSER, Rîb 130 Anm. 1.

3 KBL 686.

4 Vgl. FALK, Introduction 119.

teil"[1]. So kann man sich unter dem "Lügenzeugen" jemanden vorstellen, der bei einem Zustandekommen eines Rechtsaktes die Garantie für die Fortdauer und öffentliche Anerkennung gibt, sich dann aber dieser Verpflichtung entzieht. Oder es wird hier an einen Ankläger oder Zeugen gedacht, der ein falsches Zeugnis abgibt und so das Recht bricht und dadurch die Treue zu seinem Partner verletzt. So äussert sich z.B. in Ps 27,7-13 ein sozial Schwacher, der wohl von mächtigen Herren unterdrückt wird (V.2) über falsche Zeugen (V.12).

Ein solcher Lügenzeuge ist der Trug (in Person). מרמה ist von רמה abgeleitet, welches "betrügen", "verraten", "im Stich lassen" bedeutet[2]. Das Substantiv מרמה wird meistens mit "(Hinter)list", "(Be)trug", "Uebervorteilung", "Verschlagenheit", "Falschheit", "Verrat" übersetzt. Es kommt in den Proverbien 8x vor (im AT 39x). Die LXX übersetzt entweder mit δόλος (3x) "List" oder mit δόλιος (4x) "(arg)listig", "verschlagen". In 12,5.2o dient das Wort zur Qualifizierung der heimlichen Gedanken und Absichten (vgl. 26,24). In 14,8 hat מרמה den Klang der Selbsttäuschung. In 11,1 und 20,23 kommt das Moment "der intendierten Uebervorteilung" zur Bezeichnung unehrlichen Handelns zum Ausdruck ("falsche Gewichtssteine"). In 14,25 und an unserer Stelle kommt noch zum Inhalt von מרמה "Lüge" hinzu. So bezeichnet der Ausdruck einen Lügner, der durch seine Verschlagenheit die andern täuscht[3]. Für einen Lügenzeugen gibt es wohl keine bessere Bezeichnung als מרמה. Er ist die Lüge, die Falschheit, die List, die Verschlagenheit (in Person). Hier dürfte noch eine weitere Pointe liegen: Während ein "Wahrheitsmaul" die rechte Ordnung proklamiert, ist ein "Lügenzeuge" selber ganz und gar Trug.

---

1 KLOPFENSTEIN, Lüge 26.

2 DUESBERG, Scribes 284.

3 Vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 310-313.

Dieser Spruch scheint mir ein Musterbeispiel für jene Proberbien zu sein, die auf den ersten Blick unglaublich banal sind, bei näherem Zusehen aber viele Feinheiten enthalten.

Zusammenfassung (16,12f. und 12,17):

Spruch 16,12-13 zeigt ganz eindeutig, dass wir unter dem Ausdruck שפתי־צדק sicher "ordnungsgemässes Reden" zu verstehen haben. Das gleiche gilt wohl auch für יגיד צדק in 12,17. Es ist vor allem das Verdienst von SCHMID, dass er darauf hingewiesen hat, dass der Begriff צדקה in seiner ursprünglichen Fassung weitgehend dem der Maat entspricht[1]. So sind Ausdrücke wie דבר צדק (und ähnliche Verben des Sagens) mit dem Aegyptischen d̲ d mꜣᶜ.t (resp. d̲ d mꜣᶜ) "die Maat sagen, die rechte Ordnung konstituieren" zu vergleichen. Wie jedes andere Tun, muss das Reden nach der Weltordnung ausgerichtet werden[2]. Somit steht, wer richtig redet, im Einklang mit der universalen Ordnung. Wenn es ihm gelingt in seinem Reden die Maat durchzusetzen, dann wird ein harmonischer Zustand in Staat und Gesellschaft hergestellt. Die göttliche Ordnung durchdringt somit das Verhältnis der Menschen zueinander[3].

Es ist wahrscheinlich, dass der parallele Ausdruck zu שפתי־צדק דבר שרים in Spr 16,13 auch dieses ordnungsgemässe Reden bezeichnet und deshalb besser mit "Rechtes reden" als mit "aufrichtig reden" übersetzt werden muss. Darauf deutet besonders auch der Chiasmus hin, der auf die strenge Entsprechung der beiden Begriffe hinweist.

---

1 SCHMID, Wesen 159-161; ders., Gerechtigkeit 49ff. und 60f. Auf diese Parallele ist schon früher hingewiesen worden: RINGGREN, Word 49.58; HORST, RGG II 1404; KOCH, Wesen 88.

2 SCHMID, Wesen 20-22 weist auf eine Anzahl solcher Texte hin.

3 Vgl. LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 188f.; SCHMID, Wesen 20-22.

Im folgenden wird aber zu zeigen sein, dass der Ausdruck דבר מישרים auch eine etwas andere Bedeutung haben kann.

2. Die aufrichtige und offenherzige Rede

23,15-16 בְּנִי, אִם־חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם־אָנִי׃
וְתַעְלֹזְנָה כִלְיוֹתָי בְּדַבֵּר שְׂפָתֶיךָ מֵישָׁרִים׃

Mein Sohn, wenn weise dein Herz,
freut sich auch mein eigenes Herz,
und es jubeln meine Nieren,
wenn deine Lippen Aufrichtiges reden.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Der zweite Bedingungssatz (V.16b) ist mit ב und dem Infinitiv gebildet[1].

מישרים ist ein Akkusativ der Art und Weise (accusativus adverbialis)[2] (vgl. Ps 58,2; 75,3; 132,11; Hld 1,4).

גם־אני wird oft gewählt, um etwas zu unterstreichen "auch mein eigenes Herz" (vgl. Gen 27,34; 1 Kön 21,19)[3].

Nach DAHOOD[4] liegt hier die stilistische Figur "Breakup of stereotyped phrases" (Aufbrechen von stereotypen Wortverbindungen) vor. Der stereotype Ausdruck "Herz und Nieren" (vgl. Jer 11,20; 17,10; 20,12; Ps 7,10; 26,2) wird in seine zwei Teile "mein Herz" (V.15b) und "meine Nieren" (V.16a) zerlegt (vgl. Ps 107,25 "Sturmwind" in "Wind" und "Sturm"[5]). Dadurch

---

1 Vgl. GB 81; KBL 104.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 118 m und q; JOÜON, Grammaire §§ 102 d und 126 d; BROCKELMANN, Syntax § 104.

3 GB 143; KBL 186; vgl. JACOB, Erklärungen 279-282.

4 DAHOOD, Proverbs 48.

5 Vgl. MELAMED, Break-up 115-153; BÜHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 37.

entsteht zwischen V.16 und V.17 ein Chiasmus. Durch das Aneinanderrücken der beiden sich entsprechenden Glieder, wird die grosse Freude des Lehrers besonders betont. Schon in V.15 ist ein Chiasmus festzustellen. Durch diese stilistische Figur wird erreicht, dass die strenge Entsprechung zwischen dem weisen Herzen des "Sohnes" und dem frohen Herzen des "Lehrers" hervorgehoben wird.

Auslegung:

Weises Verhalten und מישרים -Reden werden hier als besonders angenehm empfunden. Während häufig kluges Verhalten und richtiges Reden mit einem Wertbegriff (gut, Wohlgefallen Jahwes usw.) beurteilt oder mit dem Tat-Folge-Verhältnis (gereicht zum Leben usw.) bezeichnet werden, wird hier einfach auf die Freude hingewiesen, die solches Verhalten beim Weisheitslehrer (bzw. Vater) auslöst. Durch den Ausdruck גם אני wird vorausgesetzt, dass auch der Schüler (bzw. Sohn) seine Genugtuung hat[1]. Der Weisheitslehrer erlebt seine grösste innere und äussere Befriedigung; denn es gibt nichts Angenehmeres, als einen weisen und aufrichtigen Schüler zu haben.

Wenn auch eine tiefsinnige Begründung fehlt, hat diese Form wohl den Schüler besonders angespornt, sich weise zu verhalten; denn wer möchte nicht bei seinem direkten Vorgesetzten beliebt sein. Auf diese Art versuchen auch heutige Erzieher, ihre Zöglinge zum rechten Tun zu führen: "Wenn du dies tust, so machst du deinem Vater (deiner Mutter) Freude".

In mehreren Proverbien wird ausgesagt, dass ein weiser Sohn seinem Vater oder seiner Mutter Freude bereitet (meistens mit שמח) (vgl. 10,1a; 15,20; 23,24.25; 27,11; 29,31 u.a.; das Gegenteil: 10,1b; 17,21 u.a.).

---

1 BARUCQ, Proverbes 182, übersetzt: "mon coeur à moi aussi se réjouira"; McKANE, Proverbs 247: "no one will be more pleased than I".

Während in V.15 das weise Handeln im allgemeinen erwähnt wird, geht es in V.16 um das Reden im besonderen. Ist aber unter dem Ausdruck דבר מישרים das Gleiche zu verstehen wie in Spr 16,13? Handelt es sich vielleicht nicht eher um einen metaphorischen Ausdruck, in dem das Bild des geraden, offenen Weges enthalten ist? Der gerade Weg steht ja oft im übertragenen Sinn in der Bedeutung von "Wandel", "Verhalten", "Lebensweg"[1] (vgl. Spr 2,13; 4,11.12; 16,25; 29,27 u.a.).

> "Gewunden ist der Weg des unehrlichen (?)[2] Mannes,
> aber der Lautere, gerade (ישר) ist sein Tun"
> (Spr 21,8).

Es scheint, dass an einigen Stellen, die vom Reden handeln, dieser metaphorische Ausdruck vom rechten (bzw. krummen) Wege zugrunde liegt (vgl. Spr 8,6-9; 11,20; 17,20; 23,16; 24,26). Der gerade Weg bietet am meisten Sicherheit. Er vermeidet unsichere, heimtückische Stellen. Er führt meistens über übersichtliche Ebenen und Täler (vgl. Handelsstrasse "Via maris" von Aegypten nach Damaskus) oder geht Hügelzügen entlang (vgl. Höhenweg Jerusalem, Bethel, Silo, Sichem)[3]. Durch ihn kommt man vorwärts und sicher ans Ziel.

---

1 Vgl. COUROYER, Le chemin de vie 412-432; NÖTSCHER, Gotteswege und Menschenwege 9-22 (Uebersicht über den sprachlichen Befund, 23-42, 42-71). Eine Uebersicht über die Stellen vom "Weg" im übertragenen Sinn bei Jesus Sirach gibt RICKENBACHER, Weisheitsperikopen 52f.

2 Die Bedeutung von וזר ist ungewiss. Zu den verschiedenen Vorschlägen vgl. McKANE, Proverbs 562. Der MT ist hier beizubehalten. Denn trotzdem der Text unsicher ist, ist der Sinn klar. Es handelt sich um einen "unaufrichtigen, lügenhaften und unehrlichen Menschen".

3 Die berühmte Handelsstrasse von Aegypten nach Damaskus führte zunächst der Küste entlang nach Magiddo und von dort durch das offene Gelände der Jesreelebene, um dann südlich oder nördlich des Sees von Tiberias den Jordangraben zu durchqueren und die Richtung auf Damaskus einzuschlagen (vgl. de VAUX, Histoire Ancienne 32; ORNI-EFRAT, Geography 351; BHH III 1378). Der alte Weg von Jerusalem nach Sichem führte nicht der heutigen Strasse entlang, die durch verschiedene Wadis zieht, sondern wählte den Höhenzug an Bethel und Silo vorbei (vgl. de VAUX, Histoire Ancienne 32; ORNI-EFRAT, Geography 351).

Der gewundene, krumme, verkehrte Weg ist dagegen ein gefährlicher Weg[1]. Unter diesem verkehrten (עקש ; הפך [2]) Weg ist vielleicht auch ein schlecht bezeichneter Pfad, wie er in der Wüste anzutreffen ist, gemeint. Wer auf ihm geht, ist vielen Gefahren ausgesetzt. Wegen seiner Unübersichtlichkeit ist er für Räuber ein geeigneter Ort, die Vorüberziehenden zu überfallen (vgl. Lk 10,29-37). Bei schlechten Wegverhältnissen ist es leicht möglich, dass man den Weg verliert, dann ist man dem Hunger und Durst ausgeliefert (Ps 107,4)[3].

Der "gerade Weg" ist der offene, übersichtliche, ungefährliche, ohne heimtückische Stellen. Wer מישרים spricht, redet offen, aufrichtig. Seine Rede hat nichts Falsches, Verdrehtes, Verborgenes in sich. Sein Wort ist eindeutig, klar, bestimmt und verständlich.

Somit glauben wir, dass zwischen dem מישרים in Spr 16,13 und jenem in Spr 23,16 ein Unterschied festzustellen ist.

In 16,13 geht es vor allem um das ordnungsgemässe (ähnlich wie im Aegyptischen das maatgemässe) Reden. Dagegen in unserem Spruch wird der Junge zum offenen, aufrichtigen Reden angehalten. Aus diesem Grunde haben wir die Stelle mit "Aufrichtiges reden" übersetzt.

---

1 HAEFELI, Ein Jahr 154-157, beschreibt einen solchen gefährlichen Pfad von Jenin nach Zebabde.

2 Vgl. DUESBERG-FRANSEN, Scribes 216f.

3 Vgl. KEEL, AOBPs 66. Es ist verständlich, dass der Orientale auf allen Wegen, die abseits durch unübersichtliches und unbewohnbares Gelände führen, beständig Gefahr wittert. Ein arabisches Lied drückt das Gefährliche eines solchen Weges mit folgenden Worten aus: "Wir überschritten Berge und meine Angehörigen wussten nichts von mir und das Auge weint, weil es wird geschlagen, und hätte ich gewusst das Verhängnis auf meinen Wegen, ehe ich hierher kam, hätte ich Abschied genommen von den Geliebten" (DALMAN, Palästinischer Diwan 68).

24,26 שְׂפָתַיִם יִשָּׁק מֵשִׁיב דְּבָרִים נְכֹחִים׃

Lippen küsst, wer eine aufrichtige Antwort gibt.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Syntaktisch ist der Satz nicht ganz klar. Handelt es sich um einen Verbalsatz, so ist die Wortfolge fast richtig (Verb-Subjekt), wobei das Objekt "Lippen" dem Verb vorangestellt ist[1] (vgl. Gen 30,40: "Jungschafe aber sonderte Jakob ab"; 1 Sam 2,1 u.a.).

Dieses Sprichwort - wie übrigens die meisten[2] - lässt sich aber besser im Blick auf die Intention der Aussagen als zusammengesetzter Nominalsatz verstehen; denn auch hier wird nicht eine Handlung in ihrem Verlauf geschildert - wie beim Verbalsatz[3] -, sondern eine Aussage über das Subjekt gemacht. Wenn aber hier der Prädikatssatz an erster Stelle steht, so wohl deshalb, weil die Metapher "Lippen küsst" eine wichtige Stellung einnimmt. Wie die Vergleiche (z.B. Spr 25,13), so stehen auch meistens die Metaphern (vgl. 18,4; 25,11.12.18) am Anfang[4].

Das Sprichwort zeichnet sich durch den Endreim (Homoioteleuton) aus: שפתים / דברים נכחים . Durch diese Verkettung wird deutlich, wie sehr "aufrichtige Antwort" und die Metapher "Lippen küssen" zusammengehören[5]. Bemerkenswert ist auch das Spiel mit den Vokalen a-i.

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 142 f und a.

2 HERMISSON, Studien 157-160.

3 Treffender wäre für den Verbalsatz die Bezeichnung "Handlungssatz" (vgl. MICHEL, Tempora 177).

4 Zur Begründung siehe oben Kapitel I 38.

5 Vgl. ALONSO-SCHÖKEL, Kunstwerk 66ff.

Auslegung:

Die Interpretation hängt davon ab, ob man V.26 als selbständigen Spruch[1] auffasst oder ihn sachlich noch zu dem kleinen "Richterspiegel" (V.23-25) zählt[2]. Da V.25 und V.26 durch Paronomasie (ähnlich klingender Worte mit verschiedenem Wortstamm) נכחים - ולמוכיחים verbunden sind, könnte man vermuten, dass V.26 zu den vorhergehenden Versen gehört. Die Untersuchungen von BOSTRÖM über die Paronomasien zwischen den einzelnen Sprichwörtern haben gezeigt, dass sie meistens keinen Sinnzusammenhang begleiten, sondern Sätze ganz verschiedenen Inhalts aneinanderbinden. BOSTRÖM sieht die Stichwortanordnung und Lautanklänge zwischen den Sprüchen nur als pädagogisches Hilfsmittel zur Erleichterung des Auswendiglernens[3]. Etwas vorsichtiger ist dagegen HERMISSON, der nachweist, dass in der "lockeren Aneinanderreihung durchaus ein Ordnungselement erkennbar ist"[4].

Wir gehen in unserer Auslegung vorerst von der Voraussetzung aus, dass Spr 24,26 für sich allein steht, wollen uns dann aber auch fragen, ob dieser Einzelvers nicht im Anschluss an die vorausgehende Einheit verstanden werden kann.

Der Kuss[5] ist bei den Semiten sowohl ein Zeichen der Liebe wie

---

1 So FRANKENBERG, Sprüche 138; RINGGREN, Sprüche 99; SCOTT, Proverbs 148; McKANE, Proverbs 575.

2 So TOY, Proverbs 452; vgl. KLOPFENSTEIN, Scham 132 Anm. 113.

3 BOSTRÖM, Paronomasi 90; GEMSER, Sprüche 55.

4 HERMISSON, Studien 179-183. Die lockere Aneinanderreihung von Aussagen entspreche "einem Denken, das eben nicht die Welt systematisch erfasst, sondern eine Vielfalt von Einzelbeziehungen entdeckt, die aber nun nicht in völliger Isolation nebeneinander stehen bleiben, sondern sich mannigfaltig berühren" (181f.).

5 WÜNSCHE, Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch; MEISSNER, Der Kuss im Alten Orient 915-930; HOFMANN, Philema hagion; FITZER, BHH II 1033f.

auch der Verehrung[1]. Der Kuss, der besonders zwischen Mann und Frau (bzw. dem Geliebten und der Geliebten) (Gen 29,11; Hld 1,2; 8,1), zwischen Eltern und Kindern (Gen 27,26; Ex 18,7)[2], zwischen Familiengliedern (Gen 29,13; Ex 4,27; Rut 1,9; Lk 15, 20), aber auch zwischen entfernten Anverwandten und Freunden (1 Sam 20,41) ausgetauscht wurde, wird in erster Linie - wie die altorientalischen Zeugnisse zeigen - als Zeichen der Liebe verstanden. Dieser Kuss wird wohl häufig ein Lippenkuss[3] gewesen sein[4]. Dagegen war der Kuss, den ein Niedrigstehender seinem Herrn erwies, ein Zeichen der Verehrung. Bei diesem Kuss handelte es sich kaum um einen Lippenkuss, sondern der Diener küsste die Hand, den Saum des Kleides, die Füsse, ja die Erde, auf der der Höherstehende stand[5]. Dazu gehörte auch der Verehrungskuss gegenüber den Göttern (Ijob 31,27[6]; 1 Kön 19,8; Hos 13,2)[7]. Nach KEEL ist die Kusshand nicht ein Gestus reiner Begeisterung und Verehrung. "In der Kusshand bringt man der Gottheit gleichsam seinen Lebensodem dar"[8]. "Man erhebt seine 'Seele' zu Gott und gibt dadurch seiner Zuversicht Ausdruck, dass Gott sie nicht zuschanden gehen lasse"[9].

---

1 MEISSNER, Der Kuss im Alten Orient 918f.

2 Vgl. die Darstellung, wie eine Mutter auf dem Gefangenentransport ihren Kleinen auf den Schoss nimmt und abküsst (MEISSNER, Babylonien I Tafelabb. 210).

3 TOY, Proverbs 453 und OESTERLEY, Proverbs 216, bemerken, dass das Küssen der Lippen damals noch nicht üblich war. Doch haben ugaritische Texte gezeigt, dass diese Sitte in der kanaanäischen Gegend durchaus gebräuchlich war (van der WEIDEN, Proverbes 142f.). Vgl. auch Amarnarelief in: KEEL, AOBPs Nr. 265.

4 MUSSNER, Der Kuss im Alten Orient 918.923.

5 Ebd. 918f. 923-928.

6 Vgl. FOHRER, Hiob 438f. und Anm. 47.

7 MUSSNER, Der Kuss im Alten Orient 928-930; HOFMANN, Philema hagion 35f. 65ff. 74-83.

8 DUSSAUD, Religions 383, zitiert nach KEEL, AOBPs 290.

9 KEEL, AOBPs 290.

Die Metapher "Lippen küsst" ist hier vor allem ein Ausdruck vertraulicher Liebe. Eine direkte Antwort ist ein Zeichen des furchtlosen Verhältnisses (vgl. 1 Joh 4,18: "Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus"). Gegenüber Hohergestellten ist sie nicht angebracht. Aber unter Freunden ist sie ein Erweis der Liebe. Mit dieser Metapher will deshalb nicht in erster Linie die "Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit" ausgedrückt werden, wie dies etwa TOY[1] und McKANE[2] vermuten. Auch wenn der Kuss oft heuchlerisch gegeben wird, wofür die Bibel verschiedene Beispiele bietet (2 Sam 15,5; 20,9; Spr 27,6; Mk 14,44f.; Mt 26,48f.)[3], ist der Kuss zunächst nicht ein Zeichen, um Treue und Ehrlichkeit dem andern gegenüber zu bekunden. Es ist ferner auch nicht wahrscheinlich, dass durch diese Metapher das Angenehme ausgedrückt wird, wie es RINNGREN vorschlägt[4].

משיב דברים[5] bedeutet im alltäglichen Sinn "Antwort geben" (z.B. auf eine Frage: 1 Kön 12,6.9.16), dann auch "Bescheid sagen", "Bericht abstatten" (z.B. einen Bericht abgeben über einen Auftrag, den man auszuführen hatte: Spr 22,20f.; Gen 37,14; Dtn 1,22.24 u.a.)[6]. Der Ausdruck kann aber auch "als prozesstechnischer Terminus für die Antworten auf die Verhörfragen des Richters oder die Anklage der Gegenpartei" dienen (vgl. Ijob 13,22; 31,14; 40,4; Hab 2,1)[7].

Wenn wir Spr 24,26 für sich nehmen, wird nicht deutlich, um welche Bedeutung es sich hier handelt. Die aufrichtige Antwort

---

1 TOY, Proverbs 453.

2 McKANE, Proverbs 575.

3 MUSSNER, Der Kuss im Alten Orient 923; HOFMANN, Philema hagion 43-48.

4 RINGGREN, Sprüche 99.

5 Für דבר können Synonyme eintreten.

6 Siehe die entsprechenden Belege unten 152.

7 KLOPFENSTEIN, Scham 132, deutet auch Spr 18,13 so.

kann sich auf irgend eine Frage beziehen. Es kann sich aber auch um einen Bericht handeln, den einer einem andern zu überbringen hat. Falls aber V.26 noch zum kleinen "Richterspiegel" gehört, bezieht sich der Ausdruck משיב auf die gerichtliche Verhandlung und steht für die Antwort auf die Verhörfragen des Richters oder Anklage der Gegenpartei.

Das Wort נָכֹחַ (bzw. נְכֹחִים)[1] bedeutet "geradeausliegend" und kommt bei Jes (4x), Spr (2x), Amos und 2 Sam (je 1x) vor. In Jes 57,2 steht es in Verbindung mit הלך "geht seinen geraden Weg". In 2 Sam 15,3; Spr 8,9; 24,26 ist es der Form nach ein Adjektiv "gerade", "recht" und in Jes 26,10; 30,10; 59,14; Am 3,10 ein Substantiv "die Gerade", "die Rechte".

נכח hat eine ähnliche Bedeutung wie ישר . In Spr 8,9 steht es parallel zu diesem Wort. Diese beiden Ausdrücke werden den negativen Wörtern עקש "verdrehen" und נפתל "sich wenden" entgegengesetzt. Auch עקש kommt hie und da in Verbindung mit einem Weg vor und bedeutet "in Bezug auf zwei Wege verkehrt gerichtet" (Spr 28,18; vgl. 2,15; 28,6)[2].

Wie bei מישרים in Spr 23,16 werden wir es auch bei נכח mit einem metaphorischen Ausdruck zu tun haben, bei dem an einen "geraden Weg" zu denken ist. So hat auch נכח die Bedeutung von "offen", "aufrichtig". Eine solche klare, bestimmte und aufrichtige Antwort geht nicht darauf aus, jemanden zu täuschen und zu hintergehen (vgl. Jes 30,9f.).

Wer sich also um eine offene, ehrliche Antwort bemüht (bzw. einen unverfälschten Bericht abstattet), der handelt aus Liebe, aus freundschaftlicher Verbundenheit. Unser Sprichwort zeigt deutlich, wie eng offenherzige Antworten und Lippenküssen zu-

---

1 Etwas häufiger erscheint das verwandte Wort נֹכַח , das meistens als Präposition "gegenüber von", "vor", "angesichts" steht (vgl. KBL 616f.).

2 GB 614.

sammengehören. Wie der Kuss nur unter den Familiengliedern, entfernten Anverwandten und engsten Freunden ausgetauscht wird, so kann man eigentlich eine aufrichtige Antwort oder einen ehrlichen Bericht nur innerhalb dieser Gruppe erwarten. Ausserhalb dieses Kreises besteht bereits die Gefahr, dass schmeichlerische und verdrehte Antworten gegeben werden, weil hier nicht mehr das Motiv der Liebe mitspielt.

3. Die offene Zurechtweisung

10,10 קֹרֵץ עַיִן יִתֵּן עַצָּבֶת   וֶאֱוִיל שְׂפָתַיִם יִלָּבֵט׃

Wer die Augen zukneift, bringt Kummer,
aber wer törichter Lippen, kommt zu Fall
'aber wer mit Freimut rügt, stiftet Frieden'[a] (LXX).

Textanmerkungen:

a V.10b des MT ist gleich wie V.8b. Die LXX übersetzt in V.lob: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ. Meistens wird vorgeschlagen, nach der LXX zu lesen: ומוכיח על־פנים ישלים.
Es ist schwer zu sagen, welche Lesung die ursprünglichere ist. Da jedoch V.10b ebenfalls in V.8b vorkommt und im V.10 keinen richtigen Sinn gibt, kann man annehmen, dass ein Kopist hier V.8b wiederholt hat. Es ist zu vermuten, dass auch an dieser Stelle ein antithetischer Parallelismus stand, da dieser in der Sammlung A (10-15) fast ausschliesslich vertreten ist (90,6%)[1]. Allerdings muss man auch hinzufügen, dass das Griechische den synonymen Parallelismus nicht besonders schätzt. Deshalb ändert die LXX oft den synonymen Parallelismus in einen antithetischen. GERLEMAN führt dazu verschiedene Beispiele von den Proverbien an[2]. Diese Feststellung warnt uns, im LXX-Text einfach kritiklos den ursprünglicheren Text zu sehen. Da jedoch V.10b im MT keine gute Parallele zu V.10a gibt, stützen wir uns auf die LXX.

1 SKADNY, Spruchsammlungen 68.

2 GERLEMAN, Studies 18-21.

Grammatikalisches:

V.10a bildet einen zusammengesetzten Nominalsatz: Wer die Augen zukneift: er bringt Kummer. Nach der Rekonstruktion ist auch V.10b gleich aufgebaut. Beidemal wird eine Aussage über das Subjekt ("wer ... zukneift", "wer ... rügt") gemacht.

Auslegung:

Es ist nicht ganz eindeutig, was in V.10a gemeint ist. קרץ bedeutet wohl an dieser Stelle "die Augen zusammenkneifen". In Spr 16,30 steht das Wort in Verbindung mit Lippen "Lippen zusammenkneifen". Die Frage ist aber, ob V.10a ähnlich wie Ps 35,19 interpretiert werden muss, wo an ein heimliches schadenfreudiges Tun gedacht ist: "die mich grundlos hassen, sollen nicht mit den Augen zwinkern"[1]. Die LXX übersetzt in Spr 10,10 mit ὁ ἐννεύων ὀφθαλμοῖς. ἐννεύω bedeutet "zunicken, zuwinken, zwinkern, um ein Zeichen zu geben" (Lk 1,62; vgl. Sir 27,22 διανεύων ὀφθαλμῷ).

Sicher muss es sich um ein heimliches, hinterlistiges Tun handeln[2]. Vielleicht ist an eine öffentliche Versammlung (z.B. am Tor) gedacht, wo sich zwei oder mehrere gegenseitig verständigen, nachdem sie etwas gegen einen Dritten geplant haben. Dieser Dritte weiss nicht, was gespielt wird. Er spürt nur, dass intrigiert wird und fühlt sich unsicher. Eventuell wurden durch solche Gebärden vor allem auch Fehler des "Feindes" registriert, resp. so getan als ob er Fehler gemacht hätte. In solchen Zusammenhängen kann man Grinsen, Augenzukneifen, Achselzucken etc. auch heute noch beobachten.

Die beweglichen Orientalen verstehen es besonders, eine solche Gebärdensprache zu verwenden[3]. Schon innere Vorgänge spiegeln

---

1 KEEL, Feinde 157f.

2 VORWAHL, Gebärdensprache 36.

3 GEMSER, Sprüche 39.

sich in den Gesichtszügen (Gen 4,5). Der Partner kann mit dem Mienenspiel angesprochen werden (Gen 31,2; vgl. 31,5). So dienen Gesichtsausdruck, Augen, Hände, Füsse dazu, seinen Gedanken und Gefühlen Ausdruck zu geben[1].

LANG vermutet, dass der Ausdruck "kneift die Augen zusammen" bedeute, der Böse fixiere seinen Gegner, er blicke nicht offen, "sondern verschlossen, starr, misstrauisch, heimtückisch, aggressiv und hasserfüllt". Das Gegenteil sei der offene, gerade Blick (Spr 4,25), er bekunde die Bereitschaft, "sich offen und direkt ... auseinanderzusetzen, ohne Heimlichkeiten und Umwege, anständig und selbstbewusst"[2].

Diesem heimlichen Tun, hinter dem oft hinterlistige Absichten versteckt sein können (Spr 6,12-15; 16,30), ist das offene Zurechtweisen entgegengesetzt. Aus dem Zusammenhang ist es möglich, dass derjenige, der die Augen zusammenkneift, durchaus Gründe hat, den andern zu tadeln. Das Verwerfliche ist aber, dass er dem andern nicht auf den rechten Weg helfen, sondern ihn verunsichern und ausmanövrieren will. Durch diese verschlagene Art entsteht Kummer.

Deshalb ist die offene und ehrliche Rüge das einzige richtige Mittel. In der LXX wird für "Offenheit" παρρησία gebraucht. Das Wort wird mit "Mut zur Offenheit", als "Freimut" übersetzt[3]. Es ist wohl hier im ähnlichen Sinne zu verstehen wie bei Plutarch "de audiendo", der seinem Schüler Nikandros Ermahnungen erteilt (37b-48a). Die Freimut sei ein Kennzeichen des echten Freundes: Mit Schonung und Takt solle man die Wahrheit sagen, die der andere auch ertragen müsse[4].

---

1 BAUER, Volksleben 249-256; VORWAHL, Gebärdensprache; NÖTSCHER, Altertumskunde 48; KÖHLER, Hebräische Mensch 22; WOLFF, Anthropologie 116.

2 LANG, Anweisungen 74-76; vgl. STREHLE, Mienen 95.

3 SCHLIER, ThWNT 871; PAX, Versuch 372.

4 PAX, Dialog 257f.

Freilich sind solche, die offen einen andern zurechtweisen, nicht sehr beliebt. Aber durch die Offenheit weiss man, woran man ist. Es können unnütze Verdächtigungen und falscher Hass vermieden werden.

Auch im Heiligkeitsgesetz (Lev 19,17) steht eine ähnliche Forderung:

> "Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen;
> zurechtweisen sollst du deinen Mitbürger getrost,
> aber nicht seinetwegen Verfehlung auf dich laden."

Dieser Satz geht wahrscheinlich auf die konkrete Situation eines Rechtshandels zurück[1]. In der jetzigen Fassung jedoch muss man wohl ebenso wie an öffentliche Verhandlung an das private Gespräch denken[2]. Man soll nicht heimlich Hass in sich verbergen, sondern freimütig mit dem Gegner ins Gespräch kommen.

Beide Stellen haben das Gemeinsame, dass offene Rüge, auch wenn es viel Mut braucht, der einzige Weg ist, um einem Gegner zu begegnen und den Frieden (εἰρηνοποιεῖ), d.h. das Wohl, das glückliche Zusammenleben in einer Gemeinschaft wieder zu ermöglichen.

---

1 Vgl. ELLIGER, Leviticus 259. Zu יכח vgl. unten 114.

2 Ebd. 259.

Auch die beiden folgenden Sprichwörter (27,5 und 28,23) handeln von der aufrichtigen, offenen Zurechtweisung.

27,5 טוֹבָה תּוֹכַחַת מְגֻלָּה מֵאַהֲבָה מְסֻתָּרֶת׃

Gut ist enthüllter Tadel
und nicht verborgene Liebe[a].

Textanmerkung:

a BH schlägt anstelle von "Liebe" מאיבה "Feindschaft" vor. Nach OESTERLEY muss man vielleicht anstelle von מסתרת / תרמית lesen (vgl. Zef 3,13)[1].

Es bestehen aber keine Gründe, in V.5b eine Korrektur vorzunehmen. Auch die LXX entspricht dem MT (κρυπτομένης φιλίας)[2].

Grammatikalisches und Stilistisches:

In Spr 27,5 werden zwei Dinge miteinander verglichen und gleichzeitig beurteilt. Die sog. "besser ... als"-Sprüche sind sehr häufig und gehören zu den Urteilssätzen (Spr 3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16.17; 16,8.16.19.32; 17,1; 19,1.22; 21,9=25,24; 21,19; 25,7; 27,5.10; 28,6)[3]. Man wird vielleicht besser diese Formulierungen nicht komperativisch (besser ... als ...) fassen, sondern deren מן exkludierend, privativ (gut ist ..., und nicht) verstehen[4].

מגלה (part. pu.) wird gewöhnlich mit "offen, unverhüllt" übersetzt. Besser wird man wohl die Form vom Piʿel her mit "enthüllt" wiedergeben. Das Piʿel hat resultative Bedeutung "etwas Verborgenes aufgedeckt machen"[5]. Es handelt sich um einen Tadel, den man dem Freund enthüllt, statt ihn mit sich

---

1 OESTERLEY, Proverbs 239.

2 Vgl. McKANE, Proverbs 610.

3 Vgl. HERMISSON, Studien 155f.; ZIMMERLI, Struktur 192f.

4 Vgl. SCHMID, Wesen 159 Anm. 69.

5 JENNI, Piʿel 202f.

herumzutragen.

Der Spruch enthält folgende Endreime (Homoioteleuton):

טוֹבָה מְגֻלָּה מֵאַהֲבָה

Ferner treten Alliterationen auf: ת (bzw. ט) und מ

טובה תוכחת מגלה מאהבה מסתרת

Da die alliterierten Wörter (תוכחת מגלה / מאהבה מסתרת) einander entgegengesetzt sind, wird die Gegensatzwirkung durch die Alliteration umso stärker und deutlicher sichtbar[1].

Auslegung:

יכח im Hif. erscheint 54x, davon allein in Ijob 15x, in den Spr 10x und Pss 7x[2]. Die Wurzel gehört ursprünglich wohl in den Bereich des Gerichtsverfahrens (vgl. Jes 29,21; Am 5,10 "im Tor"). Die Grundbedeutung ist "feststellen, was recht ist"[3]. Wird יכח gegenüber jemandem gebraucht, der im Unrecht ist, bekommt es die Bedeutung von "zurechtweisen", "zur Rede stellen". In diesem Sinn wird das Verb häufig in den Proverbien (vgl. 9,7f.; 15,12; 19,25; 24,25; 28,23) gebraucht. Vom Hif. ist das feminine Substantiv תוכחת durch Vorfügung von ta- abgeleitet[4]. Es findet sich ebenfalls häufig in den Proverbien (16x) und steht oft parallel zu מוסר "Zucht" (5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.32) und zu עצה "Rat" (1,25. 30). In Verbindung mit dem Part. מגלה ist hier wahrscheinlich an einen Vorwurf gedacht, den man seinem Freund enthüllt. Ein solcher Tadel ist eine Freundschaftstat, auch wenn er zunächst unangenehm erscheint.

Dieser offenen Zurechtweisung wird die verborgene Liebe gegen-

---

1 Vgl. ALONSO-SCHÖKEL, Kunstwerk 68f. und 301f.

2 LIEDKE, THAT I 730.

3 Ebd.

4 Ebd.

übergestellt. Nicht ganz eindeutig ist das Wort מסתרת.
Am ehesten würde man hier "trügerisch", "geheuchelt" erwarten[1].

Mir scheint, dass סתר ähnlich zu verstehen ist, wie der Ausdruck הסתיר פניו "sein Antlitz verbergen", der in den Psalmen häufig von Gott gebraucht wird (Ps 10,11; 51,11; 69,18; 88,15 u.a.). "Verbergen" steht hier in der Bedeutung "nichts mehr sehen und hören". Sobald ein Freund etwas Negatives an seinem Nächsten entdeckt oder gehört hat, so zieht er sich zurück, ohne ihm zu eröffnen, was er gegen ihn getan hat. Durch eine solche Haltung verstellt er der Verständigung den Weg[2]. Es ist ja durchaus möglich, dass ein Missverständnis vorliegt. Nur das direkte Zur-Redestellen kann solche Meinungsverschiedenheiten aus dem Wege räumen. So rät auch Jesus Sirach zur offenen Aussprache: "Stelle den Freund zur Rede (ἔλεγξον), ob er (etwas vielleicht) nicht getan hat und falls er (es) getan hat, dass er (es) nicht wieder tue! Stelle den Freund zur Rede, ob er (etwas vielleicht) nicht gesagt hat und falls er (es) gesagt hat, dass er (es) nicht wiederhole! Stelle den Freund zur Rede; denn oft kommt Verleumdung vor und traue nicht jedem Wort! Mancher entgleist, aber ohne Absicht, und wer hat

---

1 OESTERLEY, Proverbs 239. Man verweist etwa auf den syr. Achiqar II,73, bei dem sich ein ähnlicher Gedanke findet: "Mein Sohn, lass den weisen Mann dich schlagen mit vielen Schlägen und lass nicht den Toren salben mit süssen Salben". IBN ESRA setzt den Gegensatz zwischen einer öffentlichen und geheimen Rüge: "als eine Rüge der Liebe, welche im Geheimen gespendet wird", d.h. eine solche Zurechtweisung ist weniger effektvoll, weil ein öffentlicher Vorwurf tiefer geht und eine grössere Chance zur Besserung hat (vgl. COHEN, Proverbs 179f.). McKANE, Proverbs 610, meint, dass der Freund sich nicht äussere, um nicht das Band der Freundschaft zu zerbrechen, weil er fürchte, dass der Freund vielleicht diese Rüge nicht ertrage. Nach DELITZSCH, Spruchbuch 435f., ist die "verborgene Liebe" die Liebe dessen, der seinem Nächsten stets die Treue seiner Freundschaft versichert, aber in der Stunde der Not ihn hilflos lässt.

2 Vgl. auch FRANKENBERG, Sprüche 148.

mit seiner Zunge (noch) nie gesündigt? Stelle deinen Nächsten zur Rede, ehe du (ihm) grollst, und bringe das Gesetz des Allerhöchsten in Anwendung" (Sir 19,13-17; vgl. Lev. 19,17; Mt 18,15)[1].

Von der Erfahrung her mag man vielleicht einwenden, dass sich jener, der offen rüge, dadurch unbeliebt mache. Gegen diese Auffassung wehrt sich die folgende Sentenz, indem sie darauf hinweist, dass der Mahner doch zuletzt Anerkennung erhalte.

28,23 מוֹכִיחַ אָדָם אַחֲרַי חֵן יִמְצָא מִמַּחֲלִיק לָשׁוֹן׃

Wer einen Menschen zurechtweist, findet schliesslich[a] Gunst, und nicht der Glattzüngige (wörtl.: als der, der die Zunge glatt macht).

Textanmerkung:

a Für das etwas merkwürdige Wort אחרי wird oft vorgeschlagen, nach der LXX ארחו (ὁδούς) zu lesen[2]. GEMSER nimmt das Wort aus metrischen Gründen zu V.23b. TOY streicht es als Glosse[3]. Es fehlt auch in der syr. Uebersetzung[4].

Grammatikalisches und Stilistisches:

Auch V.23 gehört zu den sog. "besser ... als"-Sprüchen[5]. Anstelle von טוב steht der Verbalsatz "findet Gunst". Wiederum wird ein Urteil gefällt. So kann der Halbvers als ein zusammengesetzter Nominalsatz angesehen werden: "Der Mahner, er findet Dank".

---

1 Uebersetzung nach HAMP, Sirach 619.

2 BH und McKANE, Proverbs 632.

3 GEMSER, Sprüche 100; TOY, Proverbs 504.

4 Nähere Erklärungen siehe in den nächsten Abschnitten.

5 Vgl. oben 113.

Schwierig ist die Form אחרי zu erklären. Wahrscheinlich ist die Endung eine aramäische Bildung. Nach FRANKENBERG ist אחרי ein aramäischartiges Adverb (ähnlich wie אזי vgl. Ps 124,3-5; dazu WAGNER[1])[2]. DRIVER aber sieht ein Adjektiv mit aramäischer Endung (ay). Das Wort habe die gleiche Bedeutung wie das Akkadische aḫur(r)u "zurückstehend", das für eine niedrige Person gebraucht werde. Er fasst אדם אחרי als Subjekt zu חן ימצא auf[3]. IBN ESRA meint, אחרי "nach mir" bedeute "nach meinem (Salomo's) Beispiel"[4].

Die Alliterationen auf מ und ח (bzw. ק u. כ) מוכיח אדם אחרי חן ימצא verdeutlichen den Gegensatz zu ממחליק

Auslegung:

V.25 gibt den besten Sinn, wenn wir das אחרי als Adverb auffassen in der Bedeutung "hinterher" (vgl. auch Vulg. "postea"). So verstehen viele Exegeten das Wort[5].

Beim מוכיח handelt es sich wohl wie an den andern Stellen (10,10; 27,5)[6] um einen Menschen, der offen andere zurechtweist.

Der Ausdruck חן ימצא scheint mit der Formel מצא חן בעיני "Gunst finden in den Augen von ..."[7] verwandt zu sein. Mit der genannten Formel wird meistens eine zwischenmenschliche Beziehung ausgesagt[8]. Derjenige, in dessen Augen man חן findet,

---

1 WAGNER, Aramaismen 21f.

2 FRANKENBERG, Sprüche 155.

3 DRIVER, Problems in "Proverbs" 147 übersetzt: "(as) a rebuker a common man shall find more favour than (as) a flatterer".

4 COHEN, Proverbs 191.

5 FRANKENBERG, Sprüche 155; OESTERLEY, Proverbs 257; RINGGREN, Sprüche 110; BARUCQ, Proverbes 210 u.a.

6 Vgl. oben 111f. 114f.

7 LOFTHOUSE, Ḥen 30f.

8 Vgl. LANDE, Formelhafte Wendungen 95-97.

ist immer ein Uebergeordneter, nie umgekehrt[1].

Im Laufe einer Entwicklung, die sich besonders in der Weisheit zeigt, geht die Verbindung mit "in den Augen von" eines konkreten Gegenüber verloren. Damit verlegt sich der Nachdruck der Aussage eindeutig auf den Empfänger und der Begriff bekommt allgemeine Bedeutung[2]. In den Proverbien erscheint der Ausdruck zweimal (3,4; 28,23). In 3,4 wird noch ein Gegenüber genannt: "vor Gott und den Menschen", ist aber dem konkreten Bezug entzogen. An unserer Stelle ist das "vor den Augen" entfallen. So entspricht der Ausdruck einem allgemeinen Werturteil, wie wir es häufig in den Proverbien finden ("gut"; "nicht gut"; "Greuel Jahwes" u.a.).

חלק I bedeutet im Hif. "glatt machen", "schmeicheln" und steht mit einer Ausnahme (Jes 41,7) in Verbindung mit dem Reden. In Spr 29,5 ist in diesem Reden die bösartige Absicht erkennbar: "Ein Mann, der seinem Nächsten schmeichelt, bereitet ein Netz vor seine Füsse". In Spr 2,16 und 7,5 versucht die Fremde den Unerfahrenen mit schmeichlerischen Worten zu verführen. Im Munde der Feinde findet sich nichts Beständiges (נכונה). Verderbtheit (הוות) ist in ihrem Innern, glatte Worte führen sie mit ihrer Zunge (Ps 5,10; vgl. 36,3). An diesen Stellen geht es nicht um ein Schmeicheln im Sinne von Gunst erwerben, sondern man versucht mit schönen Worten dem andern zu schaden. Dasselbe wird auch beim Substantiv חֹלֶק und Adjektiv חָלָק ersichtlich (Spr 7,21; 5,3; 26,28; Ps 12,3)[3].

Aus diesen vielen Belegen wird man deshalb annehmen müssen, dass es sich auch hier nicht bloss um einen Schmeichler handelt, der sich bei einem andern beliebt machen will, wie man das er-

---

1 Zur ausführlichen Darlegung dieser Formel vgl. STOEBE, THAT I 588-591.

2 Ebd. 591.

3 Zu den einzelnen Stellen siehe oben Einleitung 21f.

warten würde, sondern um einen bösartigen Menschen, der schöne Worte gebraucht, um dadurch seine Absicht zu verstecken. Wenn man vielleicht zunächst auf einen solchen Menschen hereinfallen kann, so wird doch am Ende seine Unaufrichtigkeit offenbar. Dagegen wird man schliesslich erkennen, dass der anfänglich unbequeme Mahner es ehrlich meint und nur das Beste will.

Während in den bisherigen Sprichwörtern (10,10; 27,5; 28,23) der Erfolg des offenen Mahners nicht aussteht - in 10,10 sogar sehr optimistisch: er stiftet Frieden -, ist die Aussage von 25,12 eher zurückhaltend. Erst dann wird die Zurechtweisung zum Ziele führen, wenn auch noch einer auf die weise Ermahnung hört.

25,12 נֶזֶם זָהָב וַחֲלִי־כָתֶם מוֹכִיחַ חָכָם עַל־אֹזֶן שֹׁמָעַת׃

Ein goldener Ring mit einem Schmuckstück aus Feingold,
ein weiser[a] Mahner am hörenden Ohr.

Textanmerkung:

a die LXX übersetzt mit λόγος .

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.12 handelt es sich um einen Vergleichsspruch[1]. זהב und כתם bestimmen das Nomen regens näher (Génitif de matière)[2].

Das Waw in V.12a וחלי ist wahrscheinlich ein "waw-concomitantiae" (waw d'accompagnement)[3]. Man vergleiche etwa mit Ijob

1 Einzelheiten zum Vergleichssatz siehe oben Kapitel I 46; vgl. auch 38.

2 Siehe oben Kapitel I 42 Anm. 1.

3 GESENIUS-KAUTZSCH § 154 a Anm. 1b; JOÜON § 150 p und 151 a.

41,12. Diese Stelle lässt sich auch ohne Textkorrektur erklären, wenn wir dort ein "waw - concomitantiae" annehmen: "Aus seinen Nüstern qualmt der Dampf wie ein Topf, angefacht mit Schilfhalm (כדוד נפוח וְאגמן)"[1] (vgl. Ex 10,10; 12,8; Lev 1,12; Jes 42,5). Deshalb übersetze ich: "ein goldener Ring mit einem Schmuckstück ...".

אזן ist Pars pro toto und bezeichnet den ganzen Menschen. Durch diese Synekdoche wird besonders deutlich hervorgehoben, auf was es beim Schüler besonders ankommt: auf das Hören.

Alliterationen auf נז, מ (3x am Ende des Wortes) und כ (ח):
נזם זהב וחלי־כתם מוכיח חכם על־אזן שמעת
Im Ausdruck מוכיח חכם findet sich ein Buchstabenchiasmus (die gleichen Konsonanten in umgekehrter Reihenfolge).

Auslegung:

נזם bezeichnet zunächst den Nasenring, der von den Frauen als Schmuck getragen wurde (Gen 24,22.30.47; Jes 3,21; Ez 16,12; Spr 11,22)[2]. Daneben aber meint das Wort auch den Ohrenring, der zum Hauptschmuck der Frau gehörte (Gen 35,4; Ex 32,2.3)[3]. Ferner steht der Ausdruck für Ring ohne nähere Bestimmung (Ex 35,22; Hos 2,15; Spr 25,12; Ijob 42,11; Ri 8,24-26). Wahrscheinlich ist hier an einen Ohrenring gedacht (vgl. LXX ἐνώτιον ; Syr. qdšᶜ ddhbᵓ "Ohrenring von Gold"; Vulg. inauris aurea). Als Material für Ohrenringe wurden Gold, Silber, Bronze oder Eisen verwendet. Recht häufig aber sind Ohrenringe aus Gold (vgl. Gen 24,22; Ex 32,2.3; Ri 8,24; Ijob 42,11; Spr 11,22; 25,12)[4].

---

1 FOHRER, Hiob 526f., ändert zu וְאֻגָּם "angefacht und glühend".

2 BAUER, Volksleben 62; BENZINGER, Archäologie 91 und Abb. 101; DALMAN, AuS V 349f.; GALLING, BRL 396.

3 AOB 178 und Abb. 636; GALLING, BRL 398-402.

4 GALLING, BRL 398-400; FOHRER, BHH III 1603f.

Als weiterer Schmuck wird חלי genannt. Der Ausdruck, der nur noch in Hld 7,2 חלאים[1] vorkommt, ist schwer zu bestimmen. In Hos 2,15 erscheint das verwandte חליה zusammen mit נזם . In der LXX wird in Hld 7,2 חלאים mit ὁμίσκος "Halsschmuck" und in Hos 2,15 חליה mit καθόρμια "Halsschmuck" wiedergegeben. Auch die Vulg. denkt in Hld 7,2 an einen Halsschmuck (monilia; vgl. aber in Spr 25,12: margaritum). Das liess viele vermuten, unter חלי ein Halsgeschmeide zu verstehen[2]. Die alten Uebersetzungen denken an einen kostbaren Stein(LXX σάρδιον πολυτελές; Syr. srdwn ṭbʾ "guter Edelstein"; Vulg. margaritum fulgens).

Man kann sich fragen, ob vielleicht in V.12a an einen besonders kostbaren Ring gedacht ist. Dann wäre das Waw in וחלי als "waw - concomitantiae" zu verstehen und müsste mit "Schmuckstück" übersetzt werden. Somit wäre an einen goldenen Ring gedacht, der mit einem besonders feinen Schmuck ausgestattet ist. Auch BUBER zieht hier diese Interpretation vor: "Goldener Ohrreif mit Edelerzgeschmeid"[3]. Man kann sich dabei die beiden in Kition (Zypern) gefundenen Ringe aus der Spätbronzezeit vorstellen: ein goldener Fingerring mit eingesetztem Glasschmelz in Form eines Bukranions und ein goldenes Ohrgehänge in Gestalt von Tierköpfen[4]. Auch in Palästina genügte mit der Zeit die in eins gefertigte Form dem Schmuckbedürfnis nicht mehr, und so kommen auch Formen mit Anhängern auf[5]. Ihnen ähnlich sind die aus Tell el-fareʿ stammenden Troddel-Ohrenringe[6]. Auch nach der LXX hat man sich ein solches Schmuckstück vorzustellen:

---

1 Die Form ist ein Plur. von חלי (vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 93 x; BAUER-LEANDER, Grammatik § 21 g).

2 TOY, Proverbs 463; BARUCQ, Proverbes 194; vgl. auch RUDOLPH, Hohelied 168 Textanm. 2 d.

3 BUBER, Gleichsprüche 259.

4 KARAGEORGIS, The Ancient Civilization Abb. 82.

5 GALLING, BRL 399f. Abb. 10-12.14.

6 Ebd. 400 Abb. 13.

Εἰς ἐνώτιον χρυσοῦν καὶ σάρδιον πολυτελὲς δέδεται.
"auf einen goldenen Ring fügt man einen kostbaren Edelstein".

Bei כתם[1] muss es sich um Feingold handeln, das zusammen mit פז in Jes 13,12 als besonders selten bezeichnet wird (vgl. Hld 5,11). Gelegentlich steht כתם in Verbindung mit Ophir (Jes 13,12; Ps 45,10; Ijob 28,16). In V.12a ist somit an einen Ohrenring mit einem besonders wertvollen mit Feingold ausgestattetem Schmuckstück gedacht.

Mit diesem Bild wird nun der מוכיח חכם , der zu seinem Schüler spricht, verglichen. Es geht hier um einen Weisen, der mit seinem Wort einen andern zum rechten Tun ermahnt und zurechtweist. Der Akzent liegt in V.12b eindeutig im Ausdruck על־אזן שמעת. Wenn ein Weiser keinen aufmerksamen Zuhörer findet, so sind seine Ermahnungen umsonst. Das Hören auf die Worte, auf die Zucht und auf die Zurechtweisung der Weisen, gilt in den Proverbien als wichtige Voraussetzung zum weise werden (12,15; 15,31f.; 19,20). Die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu hören und die Mahnung zu hören ist seit alters ein wichtiges Thema der Weisheit. Solche Aufforderungen begegnen schon in den aegyptischen Lehren und treten dort vor allem in den Prologen und Epilogen auf. Die wichtigste Stelle ist jene aus der Lehre des Ptahhotep (534-543)[2].

Auch in Spr 1-9 sind die Aufforderungen zum Hören häufig. In mannigfachen Variationen kehren sie zu nahezu allen einzelnen Einheiten wieder und ermahnen die Schüler auf die Weisungen von Eltern und Lehrer zu hören[3].

Wer diese Zurechtweisungen in den Wind schlägt, erleidet Armut und Schande (Spr 13,18) und geht zugrunde (Spr 10,17; vgl. 15,10). Dagegen, wer auf sie hört, bleibt inmitten der Weisen

---

1 Vgl. GERLEMAN, Das Hohelied 173.

2 Uebersetzung vgl. KAYATZ, Studien 45; SCHMID, Wesen 205.

3 KAYATZ, Studien 40-47.

(Spr 15,31), erwirbt Verstand (Spr 15,32) und wird am Ende weise (Spr 19,20).

Wie McKANE richtig interpretiert, wird hier das ideale Lehrer-Schüler-Verhältnis beschrieben[1]. Die Metapher in V.12a deutet an, dass dieses Verhältnis zwischen einem Weisen und einem aufmerksamen Schüler etwas Wertvolles, Vollkommenes und Schönes ist.

4. Die Rede als Mittel zur Besserung

Offene Rüge und Kritik dürfen nicht als Schikane aufgefasst werden, sondern wollen zur Besserung beitragen. Besonders die Rede der Weisen ist dazu geeignet, die Unverständigen und Toren zur Besserung zu bewegen. Davon handeln die folgenden Sprichwörter (10,13; 14,3; 15,7; 26,4f.).

10,13 בְּשִׂפְתֵי נָבוֹן תִּמָּצֵא חָכְמָה וְשֵׁבֶט לְגֵו חֲסַר־לֵב׃

Auf den Lippen des Verständigen findet man Weisheit
und eine Rute für den Rücken des Unverständigen[a].

Textanmerkung:

a Die LXX übersetzt: Ὃς ἐκ χειλέων προφέρει σοφίαν, ῥάβδῳ τύπτει ἄνδρα ἀκάρδιον "Jener, welcher durch seine Lippen Weisheit hervorbringt, schlägt einen Unverständigen mit einer Rute". Diese Uebersetzung unterscheidet sich vom MT. Dagegen entsprechen Aquila, Symmachus und Theodotion ziemlich dem hebräischen Text.

---

1 McKANE, Proverbs 585.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Nach der Absicht der Aussage ist V.13a als zusammengesetzter Nominalsatz zu verstehen, in dem die präpositionale Bildung als Subjekt, der Verbalsatz als Prädikat fungiert[1]. V.13b ist mit V.13a durch ein waw-copulativum verbunden (vgl. Theodotion und Vulg.).

Durch die Form תמצא (Nif.) wird das unbestimmt persönliche "man" ausgedrückt[2].

חסר-לב "ermangelnd an Verstand" ist Pars pro toto und bezeichnet den Unverständigen (vgl. Spr 6,32; 7,7; 9,4.16; 11,12; 12, 11; 15,21).

Auslegung:

Das Part. Nif. von בין "(unterscheidend) einsehen", "(zu handeln) verstehen" steht in 18 von 22 Belegen in näherer oder loserer Verbindung mit חכם oder חכמה und bedeutet "einsichtig", "kundig" (Gen 41,33.39; Dtn 1,13; 1 Kön 3,12; Jes 5,21; 29,14; Jer 4,22; Hos 14,10). Vor allem ist das Wort in den Sprüchen häufig. In 16,21 ist es mit חכם-לב gleichbedeutend. Der נבון schöpft aus der Tiefe seines "Herzens". Seine Erkenntnisse gründen auf einer reichen Lebenserfahrung (vgl. 16,21.23). In 1,5 steht נבון mit חכם parallel, in 14,33 hat der Verständige Weisheit, aber dem כסיל ist sie nicht bekannt. Mehrmals wird נבון auch mit דעת verbunden. Er erwirbt sich Erkenntnis (14,6; 15, 14; 18,15; 19,25)[3]. Er besitzt einen inneren Sinn für das kundige Handeln, der durch die Kenntnis der Tradition, der Erziehung und eigenen Erfahrung gefördert wird[4]. Besonders muss er

---

1 HERMISSON, Studien 159f.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144 k.

3 Vgl. RINGGREN, ThWAT I 626.

4 DUESBERG, Scribes 246f.

sich durch eine geschickte Rede auszeichnen. Er erkennt den richtigen Augenblick, das richtige Wort zu sagen. So weiss er auch, wann er zu schweigen hat (17,28). Deshalb bringt seine Rede auch Weisheit hervor (vgl. auch 18,4).

Die Hauptaussage liegt aber in V.13b. Die meisten Exegeten übersehen hier die Bedeutung dieses Halbverses. Einige glauben, dass die beiden Glieder beziehungslos nebeneinanderstehen[1]. Andere fassen das Waw als adversatives Waw auf[2]. So sieht McKANE den Kontrast zwischen dem נבון und dem חסר־לב . Wenn der Einsichtige spricht, kommt Weisheit zutage, dagegen wenn der Unverständige redet, so stürzt er sich ins Verderben[3].

Fasst man aber das Waw als waw copulativum auf, bietet der Text keine grossen Schwierigkeiten[4]. Die Weisheit des Verständigen trifft den חסר־לב wie eine Rute. Sie ist ihm eine Qual. Dadurch soll der Unverständige zurechtgewiesen werden. Die Rute war ja im Altertum ein wichtiges Erziehungsmittel. So spielte sie nach den aegyptischen Schultexten des Neuen Reiches eine entscheidende Rolle. "Ich werde deine Beine schon lehren, durch die Gassen zu strolchen, wenn du mit der Nilpferdpeitsche geschlagen wirst"[5]. Selbst ein Schüler sagt einmal: "Ich bin als Kind aufgewachsen, indem ich dir zur Seite war; du schlugst mich auf den Rücken und so trat deine Lehre in mein Ohr"[6]. Dass die Prügel in der Erziehung bedeutungsvoll waren, geht unter anderem auch aus der ägyptischen Schrift hervor, die alle Wörter für Erziehen mit dem "Schlagenden Mann" oder dem

---

1 DELITZSCH, Spruchbuch 168; TOY, Proverbs 207; OESTERLEY, Proverbs 77.

2 Vgl. GEMSER, Sprüche 50; McKANE, Proverbs 225 u.a.

3 McKANE, Proverbs 416.

4 Vgl. auch BUBER, Gleichsprüche 229.

5 BRUNNER, Erziehung Qu 38c 173.

6 Ebd. Qu 39f. 176.

"Schlagenden Arm" determiniert, "jenen Zeichen, die die Aegypter hinter Wörter schreiben, die kraftvolle Tätigkeiten des Armes oder der Hand bezeichnen"[1]. Auch bei Achikar heisst es: "Verschone deinen Sohn nicht mit der Rute, sonst kannst du ihn nicht bewahren vor dem Bösen" (81f.)[2]. Aehnlich äussert sich Spr 13,24: "Wer seine Rute schont, hasst seinen Sohn, aber wer ihn lieb hat, bedenkt ihn mit Züchtigung".

Weil der חסר־לב nicht auf die Reden (אמרים) und Gebote (מצות) des Weisen hört (vgl. Spr 7,1-7), sich an der אולת freut und nichtigen Dingen nachjagt (Spr 15,21; 12,11), muss er mit harten Worten angefasst werden.

Aehnlich redet das Sprichwort (14,3) davon, dass die Worte der Weisen den Toren vor dem Hochmut abzuhalten vermögen.

14,3 בְּפִי־אֱוִיל חֹטֶר גַּאֲוָה וְשִׂפְתֵי חֲכָמִים תִּשְׁמוּרֵם׃

Im Mund des Toren ist ein Reis des Hochmuts[a],
aber die Lippen der Weisen behüten sie[b].

Textanmerkungen:

a Anstelle von גאוה wird oft גֵּוֹה "Rücken" vorgeschlagen[3]. Die LXX hat aber auch ὕβρεως .

b Für תשמורם wird meistens תִּשְׁמְרוּם gelesen[4] (vgl. auch die LXX φυλάσσει αὐτούς). PRIJS glaubt, dass es sich bei תשמורם um das Produkt einer Vokalversetzung aus phonetischen Gründen handle. Die Aussprache der etwas ungewöhnlichen Form תשמרום erleichterte man sich durch תִּשְׁמְרֵם. Damit aber das Waw nicht fehlte, setzte man es hinter das Mem. So sei diese Form entstanden[5].

---

1 BRUNNER, Erziehung 57f. 176.

2 AOT 457; ANET 428 b.

3 BH; FRANKENBERG, Sprüche 86; RINGGREN, Sprüche 58; GEMSER, Sprüche 66; McKANE, Proverbs 463f.

4 BH; GEMSER, Sprüche 66; vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 47 g; JOÜON, Grammaire § 44 c.

5 PRIJS, Miszellen 395.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.3a ist das Subjekt des Nominalsatzes mit der Präposition ב gebildet[1].

V.3b ist als zusammengesetzter Nominalsatz zu bestimmen. Am besten liest man hier תשמרום. Das Suffix ם-könnte für das unpersönliche "man" stehen: "Errettet einen" (Spr 12,6[2]). Wahrscheinlicher aber weist es auf אויל zurück.אויל ist hier wohl ein Kollektivbegriff. Aus diesem Grunde steht vielleicht das Suffix im Plural.

In V.3 ist die Alliteration auf מ auffällig: חכמים תשמורם Dadurch erhält das Verb einen gewissen Nachdruck[3].

Auslegung:

Das Wort חטר bedeutet "Reis", "Spross", "Schössling" und kommt nur noch in Jes 11,1 vor. Auch in der Aḥirom-Inschrift erscheint einmal das Wort: "Wenn aber ein König unter den Königen ... diesen Sarkophag aufdeckt, dann soll der Stab seiner Herrschaft entblättert werden" (1,2)[4]. Die Verbindung mit dem Verb חסף "rupfen", "entblättern" weist daraufhin, dass die Grundbedeutung von חטר "Zweig", "Reis" gut passt[5]. Die verschiedenen alten Versionen lesen an dieser Stelle "Stock", "Rute" (vgl. LXX βακτηρία ; Theodotion ῥαβδίον ; Syr. zqtʾ[6]; Vulg. virga). Daher nehmen die meisten Exegeten die Bedeutung "Rute" an[7]. Da aber der Ausdruck "Rute des Uebermutes" keinen guten Sinn gibt, korrigieren einige auch noch גאוה zu גֵּוֹה

---

1 Vgl. HERMISSON, Studien 159.

2 Siehe unten Kapitel VI 299.

3 Vgl. ALONSO-SCHÖKEL, Kunstwerk 64ff.

4 DONNER-RÖLLIG, Inschriften II 2.

5 Ebd. 4.

6 Thesaurus Syriacus I 1151: "baculus", "virga".

7 FRANKENBERG, Sprüche 86; TUR-SINAI, Mischle 215; RINGGREN, Sprüche 58; GEMSER, Sprüche 66; McKANE, Proverbs 231.

(vgl. Textanmerkungen). Dadurch ergibt V.3a folgende Bedeutung: Der Tor spricht zu seinem eigenen Schaden und wird sich durch seine Unbesonnenheit zum eigenen schlimmsten Feind[1]. Diese Textkorrektur beruht aber auf keiner sicheren Grundlage. Keine der alten Versionen hat hier "Rücken" (vgl. LXX ὕβρεως ; Theodotion ὑπερηφανίας ; Vulg. superbiae)[2].

Am besten übersetzt man das Wort חטר wie in Jes 11,1[3]. Das Bild vom Spross, der aus einem Baumstumpf hervorbricht und hervorwächst wird hier auf den אויל angewendet. Aus seinem Mund (durch sein arrogantes Reden) sprosst die גאוה auf[4].

גאוה ist vom Verb גאה "hoch sein" abgeleitet. Unter גאוה ist deshalb das hochmütige, eingebildete Verhalten des אויל gemeint, das sich im überheblichen Reden zeigt. Es ist weniger an das stolze, hochmütige Reden der Frevler (Ps 17,10; 73,9) gedacht, die mit ihren Lippen "Freches" gegen den Gerechten reden, sondern es geht hier eher um Prahlerei.

Die Proverbien fordern besonders den Menschen auf zur Selbstbescheidung, indem sie betonen, dass der Hochmütige fällt (vgl. Spr 29,23a; 16,18; 11,2). Diese Stellen haben wohl die Exegeten veranlasst, auch in V.3a einen ähnlichen Sinn zu sehen. So ergebe V.3b eine geeignete Antithese[5]. Allerdings gibt es in der Interpretation der einzelnen noch Unterschiede, weil sie das Suffix in תשמורם verschieden verstehen. OESTERLEY sieht den Gegensatz darin, dass die Weisen sich selbst bewahren, während die Toren durch den Hochmut untergehen[6]. Nach TOY besteht die

---

1 McKANE, Proverbs 463.

2 Der syr. Text hat zqtʾ wṣʿrʾ "Stachel (Rute) u. Schande".

3 Vgl. TOY, Proverbs 281; OESTERLEY, Proverbs 107.

4 Aehnlich OESTERLEY, Proverbs 107; COHEN, Proverbs 86; DUESBERG-AUVRAY, Proverbes 60; BUBER, Gleichsprüche 236; BARUCQ, Proverbes 124; ALONSO-SCHÖKEL, Proverbios 72.

5 Vgl. McKANE, Proverbs 463.

6 OESTERLEY, Proverbs 107.

Antithese darin, dass die Worte der Weisen für andere nützlich sind und die arroganten Worte dem Betreffenden selber Schaden zufügen[1].

Mir scheint jedoch, dass das Suffix zu אויל gehört. Die Weisen bewahren diese (אויל) vor ihrem arroganten Reden. Dies kann dadurch geschehen, dass die Weisen die Toren auf ihre Ueberheblichkeit aufmerksam machen und sie zurechtweisen (vgl. Spr 10,13), oder dass sie diese durch ihre überlegenen Worte in den Schatten stellen. Wenn der אויל den Weisen hört, so merkt er bald, wie einfältig seine Reden sind und er wird sich hüten weiter zu sprechen (vgl. auch Spr 24,7). Dadurch entgeht der Tor der Schande, die er sich sonst wegen seinem Reden zuzieht (vgl. Spr 11,2; 16,18; 29,23).

Auch Spr 15,7 muss in ähnlicher Weise gedeutet werden. Das Reden der Weisen deckt alles Wertlose auf und enthüllt die wahre דעת.

15,7 שִׂפְתֵי חֲכָמִים יְזָרוּ דָעַת וְלֵב כְּסִילִים לֹא־כֵן׃

Die Lippen der Weisen worfeln[a] Wissen,
aber das "Herz" des Toren ist nichts Festes[b].

<u>Textanmerkungen:</u>

a FRANKENBERG, TOY und OESTERLEY lesen יצרו דעת (vgl. Symmachus φυλάσσουσι γνῶσιν), da das Wort זרה im Piᶜel immer nur im negativen Sinne gebraucht werde (Spr 20,8.26; Ez 5,10; Ps 106,27 u.a.)[2]. DAHOOD schliesst auf eine Wurzel זור "to flow", von der Jer 30,13 מזור; Ijob 38,32 מזרות und 2 Kön 19,24 מים זרים abzuleiten seien: "The lips of the wise man flow with knowledge"[3].

1 TOY, Proverbs 281f.

2 FRANKENBERG, Sprüche 91f.; TOY, Proverbs 305; OESTERLEY, Proverbs 119.

3 DAHOOD, Proverbs 33.

SCOTT vermutet יוֹרוּ (Hif. von ירה) "unterweisen", "belehren"[1]. DRIVER leitet das Wort von זרר ab, wie das Arabische dharra "aussprengen" und dhardhār "Plauderer"[2]. Diese Textänderungen scheinen mir jedoch überflüssig, da das Piʿel von זרה einen durchaus befriedigenden Sinn gibt.

b Die Form לא־כן erscheint etwas merkwürdig. TOY korrigiert zu לא יָבִין und übersetzt "without intelligence"[3]. SCOTT aber fasst das לא־כן substantivisch "Unwahrheit" als zweites Objekt zu "verbreiten"[4]. Die LXX übersetzt mit οὐκ ἀσφαλεῖς "nicht sicher" (ähnlich RINGGREN "unbeständig"[5]).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.7a ist als zusammengesetzter Nominalsatz zu verstehen. V.7b kann als Nominalsatz gedeutet werden. לא־כן steht dann als Wertbegriff. Nach andern ist zu לא־כן das Verb "verbreiten" (V.7a) zu ergänzen (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion)[6].

שפתי und לב sind Metonymien (Concretum pro abstracto).

In V.7b Alliterationen auf ל und כ: לב כסילים לא־כן. Dadurch wird das Unbeständige beim Toren hervorgehoben.

Auslegung:

Das entscheidende Wort in V.7a ist יזרו. Allgemein wird es mit "verbreiten" übersetzt: "der Weisen Lippen verbreiten Erkenntnis"[7]. Wenn die Weisen sprechen, so profitieren die andern von ihrer דעת. Weil sie selber reiche Lebenserfahrung besitzen, sind

1 SCOTT, Proverbs 102.

2 Vgl. GEMSER, Sprüche 69.

3 TOY, Proverbs 305.

4 SCOTT, Proverbs 102.

5 RINGGREN, Sprüche 62.

6 Siehe oben Anm. 4.

7 GEMSER, Sprüche 68; vgl. van der PLOEG, Spreuken 56; TUR-SINAI, Mischle 209; RINGGREN, Sprüche 62; BARUCQ, Proverbes 132; McKAN Proverbs 233.

sie auch in der Lage, diese an andere weiterzugeben (vgl. 18,4; ev. 15,2 [txt em]). Andere ändern יזרו, da das Wort hier nicht passe (vgl. Textanmerkungen).

Man wird sich aber die Frage stellen müssen, ob nicht gerade im Bild des "Worfelns" die Pointe des Verses liegt. Die Aussage "die Lippen der Weisen verbreiten Erkenntnis" scheint nicht besonders originell zu sein. זרה bedeutet im Qal. "streuen" (Ex 32,20: Pulver; Num 17,2: Feuerglut; Jes 30,22: unreines Zeug; Ez 5,2: Haare) oder "worfeln" (Jes 30,24; 41, 16; Jer 4,11; 15,7; Rut 3,2) im eigentlichen, konkreten Sinn (von Hand oder mit einer Schaufel ausstreuen). זרה im Piᶜel bedeutet dagegen "gestreut machen", bzw. "geworfelt machen", d.h. bewirken, dass etwas wie gestreut oder geworfelt aussieht[1]. Das Piᶜel wird gewöhnlich für "über die Länder/unter die Heiden zerstreuen" (Lev 26,33; 1 Kön 14,15; Jer 31,10; 49,32.36; 51,2; Ez 5,10.12; 12,14.15; 20,23; 22,15; 29,12; 30,23.26; Sach 2,2.4; Ps 44,12; 106,27) gebraucht. In den Proverbien erscheint das Piᶜel dreimal. In 20,8.26 scheidet der König sichtend das Böse, bzw. die Frevler aus. An unserer Stelle wird das Bild des "Worfelns" auf das Reden der Weisen übertragen. Wie beim Vorgang des Worfelns die leichteste Spreu davonfliegt und die feine Häcksel von den Getreidekörnern getrennt werden[2], so wird durch die Rede der Weisen alles Fadenscheinige ausgesondert, so dass Wissen zum Vorschein kommt. Durch das Piᶜel wird nicht der Hergang des Worfelns, sondern das Ergebnis ausgedrückt (resultativ).

Dass dieser Sinn hier vorliegt, scheint auch durch V.7b bestärkt zu werden. Die Nebeneinanderstellung von דעת und לב lässt vermuten, dass hier לב mit דעת fast gleichgesetzt werden kann. לב bedeutet oft Verstand, kann aber auch für das stehen,

---

1 JENNI, Piᶜel 135f.

2 Vgl. DALMAN, AuS III 126-139.

was vom Erkenntnisvermögen hervorkommt: Verstehen, Einsicht, Wissen[1].

Unklar ist der Ausdruck לא־כן . Oft wird er mit "nicht so" übersetzt (Num 12,7; vgl. Gen 14,18; Ex 10,11)[2]. Wahrscheinlicher aber ist כן eine Substantivbildung von כון[3] (vgl. Spr 11,19 כן־צדקה) und wird wohl "nicht Rechtes", "nicht Festes" (vgl. Jer 8,6; 23,10; ebenso 2 Kön 7,9; 17,9) bedeuten. Dieser Ausdruck passt sehr gut zum Bild des Worfelns. Das Wissen des Toren ist nichts Festes, Beständiges, d.h. es ist wie die Spreu, die davonfliegt und deshalb nichts wert ist.

Wenn die Weisen reden, erweist sich das Wissen der Toren als gering und minderwertig. Dagegen wird die wahre דעת umso deutlicher sichtbar.

In Spr 26,4f. stehen scheinbar zwei Ratschläge im Widerspruch zueinander[4]. In Wirklichkeit aber wird in diesem Mahnwort nahegelegt, dem Toren mit harten Worten zu begegnen.

26,4-5 אַל־תַּעַן כְּסִיל כְּאִוַּלְתּוֹ פֶּן־תִּשְׁוֶה־לּוֹ גַם־אָתָּה׃
עֲנֵה כְסִיל כְּאִוַּלְתּוֹ פֶּן־יִהְיֶה חָכָם בְּעֵינָיו׃

Antworte nicht dem Toren nach seiner Dummheit,
damit nicht auch du ihm gleich wirst.
Antworte[a] (frech) dem Toren nach seiner Dummheit,
dass er sich nicht weise dünke.

Textanmerkung:

a Die LXX verdeutlicht zu ἀλλὰ ἀποκρίνου .

---

1 WOLFF, Anthropologie 77-84.

2 Vgl. OESTERLEY, Proverbs 119; van der PLOEG, Spreuken 56: "deugt niet"; BARUCQ, Proverbes 132.

3 Vgl. BARTH, Nominalbildung § 9b.

4 Vgl. SKLADNY, Spruchsammlungen 51.

Grammatikalisches und Stilistisches:

אל־תען ist Jussiv (sonst תענה). אל steht immer mit dem Jussiv. Diese Form wird Vetitiv genannt[1]. Die Situationsgebundenheit und Personengebundenheit ist für den Gebrauch des Vetitivs entscheidend (Punctualis). Es ist also die Erwartung und der Wunsch einer Person in Hinsicht auf eine bestimmte Situation[2].

פן־תשוה: פן ist eine aus einem altertümlichen Imperativ (פיני = "kehr dich ab") erstarrte Partikel. Wörtlich heisst es: "Wende dich ab, sonst wirst du ihm gleich"[3]. תשוה ist asyndetisch פן angefügt.

שוה "gleich sein, werden" ist gewöhnlich mit אל oder ב verbunden (vgl. Jes 40,25 אל; Spr 3,15 ב). An unserer Stelle ist das Verb mit ל konstruiert.

גם־אתה wird oft gewählt, um etwas zu unterstreichen (vgl. 23, 15)[4].

Auffallend sind folgende Alliterationen: ת, ל, ענ, כ.

אל־תען כסיל כאולתו פן־תשוה לו גם־אתה

ענה כסיל כאולתו פן־יהיה חכם בעיניו

Dazu bilden תען und ענה eine Paronomasie (Wörter der gleichen Wurzel in verschiedener Funktion).

Auslegung:

Die beiden Mahnworte führten dazu, dass die Aufnahme des Spruchbuches in den jüdischen Kanon im 1. und 2. Jh. n.Chr. heftig umstritten waren[5]. In der Interpretation der beiden scheinbar wi-

---

1 Vgl. RICHTER, Recht 71 Anm. 34 mit entsprechenden Belegen.

2 Ebd. 71. Er übernimmt den Namen "Vetitiv" von von SODEN, Grundriss § 81 i.

3 BROCKELMANN, Syntax § 133 e; dazu BAUER, Etymologica I,2-4.

4 Siehe oben 100.

5 COHEN, Proverbs XII, verweist auf Schabbath 30b (vgl. EPSTEIN, The Babylonian Talmud, Seder Moed I 137).

dersprechenden Ratschläge sind sich die Exegeten nicht einig. SKLADNY weist darauf hin, dass es in den beiden Sprichwörtern darauf ankomme, das Verhalten einem törichten Menschen gegenüber sehr sorgfältig abzuwägen und von der jeweiligen Situation bestimmen zu lassen. Es gehe deshalb in den beiden Sprichwörtern darum, auf den rechten Mittelweg zwischen Anpassung und Distanz hinzuweisen[1]. Nach ZIMMERLI wären die beiden Sprichwörter eine Absurdität, wenn sie als allgemein gültige Gebote aufgefasst würden. Hier werde aber nicht autoritativ verlangt, dass das Gebotene befolgt werde. Alles ziele darauf hin, dass der Mensch in Freiheit und aus Ueberlegung heraus handeln soll. Dem Hörer sei es überlassen, sich im konkreten Einzelfall frei für die eine oder andere Seite zu entscheiden[2]. ZIMMERLI verweist auf die Antinomien in Pred 4,5f.; 7,3.9.

Diese Auffassung, dass in der alten Weisheit "das konkrete Handeln freigegeben ist"[3], ist wohl kaum richtig. Es entspricht eher der späteren Weisheit, solche Antinomien aufzustellen wie die entsprechenden Beispiele auch zeigen (Pred 4,5f.; 7,3.9; Sir 13,10 u.a.). Auch geht es nicht darum den "rechten Mittelweg zwischen Anpassung und Distanz" zu finden, wie dies SKLADNY vorschlägt[4].

In V.4 wird zunächst der Wunsch (Vetitiv) ausgedrückt, einem Toren nicht gemäss seiner Dummheit zu antworten. אולת gehört zum weisheitlichen Vokabular (22x) und erscheint sonst nur noch bei den Propheten (5x) und in den Pss (3x). Die häufige Verbindung mit כסיל (Spr 12,23; 13,16; 14,8.24; 15,2.14; 17,12; 26,11) weist darauf hin, dass אולת eine Eigenschaft des Toren ist. Im übrigen wird sie noch dem פתי (Spr 14,18), dem חסל-לב

---

1 SKLADNY, Spruchsammlungen 51.

2 ZIMMERLI, Struktur 187f.; vgl. von RAD, Theologie I 447.

3 ZIMMERLI, Struktur 188.

4 Siehe oben Anm. 1.

(Spr 15,21), dem אויל (Spr 16,22; 27,22), dem נער (Spr 22,15), dem קצר־אפים (Spr 14,17) und dem קצר־רוח (14,29) zugeschrieben. Häufig ist אולת der דעת (Spr 12,23; 13,16; 15,2.14) und תבונה (Spr 14,29) entgegengesetzt. Während der Weise (z.B. Spr 15,2; 14,24), der Einsichtige (Spr 15,21), der Verständige (Spr 15, 14) und der Kluge (bzw. Schlaue) (Spr 12,23; 13,16) seine Erfahrungen und Erkenntnisse aufspart und ausnützt, verachtet der כסיל jegliche Erkenntnis (vgl. Spr 23,9). Er interessiert sich nur für die Dummheit und Narrheit (Spr 15,14) und ist dementsprechend bei seinem Reden nicht in der Lage etwas Intelligentes beizutragen (vgl. Spr 12,23; 13,16; 15,2). Einem solchen Menschen gegenüber ist es oft gut, keine Antwort zu geben. Wenn man sich mit ihm abgibt, besteht die Gefahr, dass man auf das gleiche Niveau hinuntersinkt[1].

Es ist auffällig, dass die LXX V.5 mit ἀλλά einleitet und das Mahnwort dadurch verdeutlicht. Es scheint mir, dass die griechische Uebersetzung uns einen Hinweis gibt, in welcher Richtung der Spruch verstanden werden muss[2]. Nach der LXX geht es in 26,4.5 nicht darum, das freie Handeln dem Hörer zu überlassen, sondern im zweiten ἀποκρίνου (V.5) liegt eine Aufforderung vor, dem Toren nach seiner Dummheit zu antworten.

Das Wort ענה hat hier fast den Sinn von "(frech) antworten", d.h. tadle den Toren, weise ihn ab, demütige ihn, damit seine Dummheit nicht unwidersprochen bleibt und er sich darin nicht bestätigt fühlt. In Spr 18,23 hat ענה in Verbindung mit עזות tatsächlich diese Bedeutung: "Flehentlich redet der Arme, aber der Reiche antwortet mit Härte". Der Reiche hat für das inständige Bitten des Armen kein Verständnis und weist ihn mit harten Worten ab. Somit wird in V.4 gewarnt, dem Toren nicht zu ant-

---

1 McKANE, Proverbs 596.

2 Freilich muss man vor Augen halten, dass die LXX im allgemeinen gerne Antithesen schafft oder solche verdeutlicht (vgl. GERLEMAN, Studies 22-24).

worten. Wenn man ihm aber erwidert, dann soll man ihm (frech) begegnen (V.5). Dadurch entsteht zwischen dem תען in V.4 und dem ענה in V.5 eine kleine Nuance. Dies wird auch durch den Gebrauch der Paronomasie ersichtlich. Solche Wortspiele sind in den Sprichwörtern und in der poetischen Literatur beliebt (vgl. Spr 25,27)[1].

Eine leichte Aenderung von עֲנֵה zu עַנֵּה (Imp. Piᶜel von ענה II) würde sogar den hier vermuteten Sinn bestätigen. Das Piᶜel von ענה II hat die Bedeutung von "bedrücken", "demütigen". "Demütige den Toren nach seiner Dummheit ...". Diese Interpretation würde hier am besten passen. Doch fehlen die textlichen Grundlagen, so dass man nur mit Vorsicht eine solche Lösung vorbringen darf.

5. Die zuverlässige Rede

10,20 כֶּסֶף נִבְחָר לְשׁוֹן צַדִּיק לֵב רְשָׁעִים כִּמְעָט׃

Geläutertes Silber - die Zunge des Gerechten,
das Herz der Frevler - wie wenig (wert).

Die Auslegung hat bereits gezeigt, dass das Bild "geläutertes Silber" wahrscheinlich auf die Zuverlässigkeit der Rede des Gerechten hinweisen will[2]. Im Altertum konnte die Echtheit und Reinheit eines Edelmetalles nur durch den Schmelzprozess fest-festellt werden. Aehnlich wie das geläuterte Silber etwas Erprobtes darstellt, so kann man sich auf die Rede des Gerechten verlassen.

Meistens aber wird die Zuverlässigkeit der Rede mit den Worten אמונה und אמת ausgedrückt. Wir werden nun jenen Stellen nach-

---

1 Siehe unten Kapitel III 182.

2 Siehe oben Kapitel I 40.41.

gehen.

12,19 שְׂפַת־אֱמֶת תִּכּוֹן לָעַד וְעַד־אַרְגִּיעָה לְשׁוֹן שָׁקֶר׃

Verlässliche Lippe besteht für immer,
aber nur einen Augenblick Lügenzunge.

Grammatikalisches und Stilistisches:

19a/b bilden je einen zusammengesetzten Nominalsatz. In V.19b ist das Verb "besteht" zu ergänzen (ἀπο-κοινοῦ - Konstruktion). Das Subjekt "Lügenzunge" ist infolge des Chiasmus an das Ende gerückt. Dadurch, dass die beiden entgegengesetzten Begriffe "verlässliche Lippe" und "Lügenzunge" formal auseinander gehalten sind, wird der Gegensatz besonders stark betont.

לעד ועד bilden eine Paronomasie. שפת־אמת und לשון שקר sind Metonymien und stehen für "Rede". Die Wortverbindungen שפת־אמת und לשון שקר sind durch die Alliterationen auf ת und ש besonders hervorgehoben.

Auslegung:

Die Rede von der menschlichen אמת[1] hat ihren Sitz in den Sprüchen und in einzelnen Erzählungen[2]. Der Begriff wird verschiedenartig gebraucht. In Spr 11,18 wird demjenigen, der Gerechtigkeit sät, "sicheren", "beständigen Lohn" verheissen, d.h. Lohn (im Gegensatz zum trügerischen [שקר] Gewinn), auf den man sich verlassen kann (אמת = Festigkeit, Zuverlässigkeit, Sicherheit). In Spr 14,22 und 20,28 ist אמת in einer Hendiadyoinverbindung mit חסד verbunden und wird etwa mit "zuverlässige Huld"

---

1 Die Streuung des Wortes ist eigentümlich: Pss (37x); Jes (12x); Jer (11x); Spr (11x); Sach und Dan (je 6x). In den übrigen Büchern verstreut (je 1-6x). Dagegen fehlt das Wort in Lev und Num. Ebenso in den P-Stücken der Gen und bei Ijob (JEPSEN, ThWAT I 333f.).

2 In den Psalmen wird vor allem von der göttlichen אמת geredet (ebd. 334).

übersetzt, die denjenigen in Aussicht gestellt wird, welche auf Gutes bedacht sind. Sie können sich auf Huld verlassen, die ihnen zuteil wird. Aehnlich wird dem König dauernde Huld zugesichert, wenn er auf Gerechtigkeit ausgeht[1]. Ferner wird אמת auch im allgemeinen Sinne gebraucht als ein höchster Wert, der gesucht werden muss. So wird in einer Unterweisung in Spr 23,22-25 der Sohn ermahnt, אמת zu erwerben. Hier steht אמת in Parallele mit Weisheit, Zucht und Einsicht (vgl. Spr 3,3; 16,6)[2].

In Spr 12,19 wird אמת den Lippen zugeschrieben. Gerne ist man versucht den Ausdruck שפת־אמת mit "wahrhaftige Lippen" zu übersetzen. אמת im Sinne von "Wahrheit" besitzt aber keine wirkliche Parallele, wie auch das Hebr. faktisch kein selbständiges Wort für "Wahrheit" kennt[3]. Wie אמת dort, wo im Blick auf Personen gesprochen wird, Treue und Aufrichtigkeit als Verlässlichkeit meint (Gen 24,49; 47,29; Jos 2,14; Spr 3,3)[4], so bedeutet es auch, wenn es auf ein Wort (oder Sache) bezogen ist, Verlässlichkeit (2 Sam 7,28; 1 Kön 17,24). Solche Worte werden für immer (לעד) bestehen. Sie bieten Gewähr, dass man sich auf sie verlassen kann, weil sie von einem Menschen kommen, dem man Vertrauen entgegenbringen kann. Im Wort אמת, das von אמן abgeleitet ist, wohnt immer ein Moment der Treue inne. אמת zielt auf die Verfassung des Sprechers (resp. seiner Zunge), ob einer treu, zuverlässig, gewissenhaft, loyal oder eben nichts von all dem ist (V.19b).

Dieser Sinn wird auch durch das zweite Glied, das antithetisch zu V.19a steht, bestätigt. שקר meint in erster Linie ein "Treuebruch", die "Unzuverlässigkeit", die "fehlende Vertrauenswürdigkeit"[5]. שקר wird besser als mit "Lüge" mit "Lügenhaftigkeit"

---

1 Vgl. WILDBERGER, THAT I 201f.

2 JEPSEN, ThWAT I 336.

3 Vgl. KOCH, Wahrheitsbegriff 47-65; KRAUS, Wahrheit 35-46.

4 WILDBERGER, THAT I 202f.

5 KLOPFENSTEIN, Lüge 26.

wiedergegeben[1]. Die "Lügenzunge" steht im krassen Gegensatz (vgl. Chiasmus) zur "verlässlichen Lippe". Die Worte eines solchen Menschen haben keine Beständigkeit, weil er sich an sie nicht gebunden fühlt. Einem solchen Treulosen kann man kein Vertrauen entgegenbringen. Seine Worte können deshalb nur einen Augenblick bestehen. Der Ausdruck ועד־ארגיעה ist unklar. KOEHLER erklärt das Verb als Hif. von רגע "jd. Ruhe verschaffen"; in Verbindung mit "solange ich Ruhe gewähre" = "nur einen Augenblick"[2]. Nach GESENIUS bedeutet רגע im Qal. "in unruhige Bewegung versetzen", im Hif. "ich winke mit den Augen"; daraus wäre ein Adverb entstanden "im Nu"[3].

12,22 תּוֹעֲבַת יְהוָה שִׂפְתֵי־שָׁקֶר וְעֹשֵׂי אֱמוּנָה רְצוֹנוֹ׃

Ein Greuel sind Jahwe treuebrecherische Lippen,
aber die Treue üben[a] sein Wohlgefallen.

Textanmerkung:

a Ca. 30 MSS וְעֹשֵׂה

Grammatikalisches und Stilistisches:

Die beiden Subjekte (עשי und שפתי־שקר) der Nominalsätze sind durch Wertbegriffe "Greuel Jahwes" und "sein Wohlgefallen" prädiziert (Urteilssätze)[4]. In V.22a steht das Prädikat am Anfang, um wahrscheinlich den Wertbegriff besonders hervorzuheben (Emphase). Dieser Ausdruck ist in den Proverbien häufig an erster Stelle (11,20; 15,9; 16,5; 17,15b; 20,10b; 20,23). Eine Ausnahme macht nur 11,1, wo die beiden Wertbegriffe nachgestellt sind. Die antithetischen Glieder stehen im Chiasmus

---

1 KLOPFENSTEIN, Lüge 26.

2 KBL 874.

3 GB 745; vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 202f.

4 Vgl. HERMISSON, Studien 155.

zueinander (vgl. auch 15,9).

Auslegung:

Im AT kommt das Substantiv תועבה häufig vor[1]. Dagegen findet sich der Ausdruck תועבת יהוה neben den Spr. nur im Deuteronomium (7,25; 27,15: "gemachte Götterbilder"; 12,31: "fremde Götter verehren"; 18,12: "Zaubern"; 22,5: "Kleiderwechsel"; 23,19: "kultische Unzucht"; 25,16: "falsches Wägen"; 27,1: "unreine und makelhafte Opfertiere" [8x]). Man hat sich deshalb die Frage gestellt, ob die beiden Ausdrücke תועבה und רצון nicht ursprünglich zu den priesterlichen Deklarationsformeln gehören. Allerdings ist dazu zu bemerken, dass die Formel "Greuel Jahwes" in den Proverbien eine moralisch-ethische Bedeutung hat (Spr 11,1.20; 12,22; 15,8.9.26; 16,5; 17,15; 20,10.23; 21,27)[2].

Dagegen handelt es sich im Deuteronomium mit Ausnahme von 25, 13-14.16a um kultisch-religiöse Vergehen[3]. Daher ist es nicht sicher, dass die Formulierungen der Weisheit damit in Verbindung gebracht werden können. Vielmehr wird heute angenommen, dass der Ausdruck "Greuel Jahwes" eher zur Weisheitsliteratur gehört und evtl. aegyptischen Vorbildern folgt[4]. So werden z.B. in der Lehre des Amenemope bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen als "Greuel für den Gott" (bwt n-pꜣ-nṯr) (vgl. 13,15f.: "falsche Rede"; 14,2f.: "der Doppelzüngige"[5]; 15,21: "falsche Steuereinschreibung"; 19,1: "trügerisches Wägen") bezeichnet. Auch in der mesopotamischen Literatur finden sich ähnliche Formulierungen[6]. Wenn schon eine Abhängigkeit zwi-

---

1 Vgl. HUMBERT, Le substantif toʿeba 217-237; BAECHLI, Israel und die Völker 53-56; SPRONDEL, Untersuchungen 83-113; L'HOUR, Les interdits toʿeba 481-503.

2 HUMBERT, Le substantif toʿeba 235f.

3 Vgl. MERENDINO, Das deuteronomische Gesetz 326-336.

4 Vgl. RICHTER, Recht 159-161.

5 Nach LANGE, Weisheitsbuch 70; vgl. aber GRUMACH, Untersuchungen 84 und 86.

6 Vgl. FICHTNER, Weisheit 80.

schen der Weisheitsliteratur und dem Deuteronomium besteht, ist eher zu vermuten, dass das Deuteronomium von der Weisheit beeinflusst worden ist. Neustens hat vor allem WEINFELD auf verschiedene weisheitliche Themen im Deuteronomium hingewiesen[1].

Häufig steht תועבה zu andern Wertbegriffen synonym (z.B. "nicht gut" 20,23) oder antithetisch (z.B. "aber rein" 15,26; "den liebt er" 15,9 u.a.). Diese Beispiele zeigen, dass zwischen diesen Urteilen kein prinzipieller Unterschied gesehen wird. Dies scheint mir ebenfalls ein Hinweis zu sein, dass der Ausdruck "Greuel Jahwes" wohl eher zur weisheitlichen als zur kultischen Sprache gehört.

Auch in V.22a bezeichnet שקר "die Verkehrung einer selbstverständlich bestehenden und persönlich eingegangenen Verpflichtung in ihr Gegenteil"[2]. שפתי־שקר haben keine Beständigkeit, weil der Sprechende sich nicht an sie gebunden fühlt. Einem solchen Menschen kann man kein Vertrauen schenken. Bei שפתי־שקר handelt es sich immer um ein aktives dem Mitmenschen zum Schaden gereichendes Sprechen. Wer שקר ausspricht, der tut die Treue nicht, die er dem andern schuldet[3]. Diese Treulosigkeit wird ganz eindrücklich im Bericht über das "Streitgespräch des Lebensmüden mit seiner Seele" geschildert (aus der Zeit des Zusammenbruchs nach dem AR in Aegypten). Der "Lebensmüde" klagt über die Untreue seiner Freunde (103-130)[4].

Im Gegensatz dazu werden in V.22b jene genannt, die אמונה tun. Ihr Handeln meint ein auf den Nächsten ausgerichtetes Verhalten. Sie zeichnen sich durch Treue zu ihren Menschen aus. Dieses Verhalten äussert sich in erster Linie in ihren Worten. Dies wird durch das Gegensatzpaar שפתי־שקר deutlich. Weil sie

---

1 WEINFELD, Dependence 89-108; ders., Deuteronomy 260-274; vgl. auch McKANE, Proverbs 301f.

2 KLOPFENSTEIN, Lüge 26.

3 Ebd. 164.

4 Vgl. BARTA, Gespräch 26f.; GOEDICKE, Report 155-172.

aus Treue handeln, sind ihre Reden auch zuverlässig. Man kann sich auf ihre Worte verlassen. Mit אמונה ist also ein Verhalten gemeint, das Treue, Verlässlichkeit und Beständigkeit einschliesst.

In den folgenden Sprichwörtern wird nun von solchen Menschen gesprochen (17,7: "der Edle"; 20,20f.; 13,17; 25,13: "der Bote"; 14,5.25: "der Zeuge"), die sich durch zuverlässiges Reden auszeichnen.

17,7 לֹא־נָאוָה לְנָבָל שְׂפַת יֶתֶר אַף כִּי־לְנָדִיב שְׂפַת־שָׁקֶר׃

Nicht passt zum Geizigen grosszügige[a] Rede,
noch viel weniger zum Edlen verlogene Rede.

Textanmerkung:

a Die meisten Kommentatoren folgen dem Text der LXX, wo an dieser Stelle χείλη πιστά steht und korrigieren zu יֹשֶׁר[1]. Durch diese Aenderung entsteht zwar eine gute Antithese. Man muss aber bei der Uebernahme des griechischen Textes vorsichtig sein, da die LXX oft die Tendenz hat, klare Antithesen herauszuarbeiten[2].

Grammatikalisches und Stilistisches:

Sowohl in V.7a wie auch in V.7b finden sich zwei Nominalsätze, in welchen zwei Tatbestände nebeneinander gestellt sind, die nicht zusammengehören. Beidemale sind die Subjekte nachgestellt. V.7a/b sind als Urteilssätze zu betrachten (vgl. Spr 20,23: "trügerische Waage - nicht gut")[3]. Das Urteil (Prädikat) "nicht passt" erscheint auch noch in Spr 19,10 und 26,1. Im 2. Glied wird die 1. Aussage durch אף כי "wieviel mehr" überboten

---

1 BH; KBL 416; OESTERLEY, Proverbs 139; GEMSER, Sprüche 72; SCOTT, Proverbs 108.

2 GERLEMAN, Studies 22.

3 HERMISSON, Studien 155.

(vgl. Spr 11,31; 15,11; 19,7; 19,10[1]; 21,27) (Klimax). Das Prädikat ist hier zu ergänzen (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion).

Alliterationen auf ל und נ: לא־נאוה לנבל   לנדיב

Auffallend ist auch die Wiederholung von שפת (Gemination) mit dem Wechsel von יתר zu שקר (gleiche Endungen: Homoioteleuton). Durch die dreimalige Wiederholung der Konsonanten ל und נ wird wohl das Unpassende (לא־נאוה) noch besonders unterstrichen.

Auslegung:

Die Schwierigkeit in V.7a liegt beim Wort יתר. Die Aenderung zu יֹשֶׁר gibt wohl einen guten Sinn. Man darf sich aber hier, wie bereits gezeigt wurde, nicht allzu stark auf die LXX verlassen. Das Wort יתר bedeutet "was man übrig lässt" (Joel 1,4), "was übrig bleibt" (Ex 10,5; 23,11; Lev 14,17); ferner "so dass noch übrig bleibt", "übers Mass" (Jes 56,12; Dan 8,9; Gen 49,3; vgl. Ps 31,24). In dieser letzten Bedeutung muss auch das Wort in Spr 17,7 verstanden werden. Dieser Sinn ergibt sich auch von den beiden Begriffen נבל und נדיב her.

Das Wort נבל wird gerne mit "Tor" übersetzt und man versteht es als entgegengesetzten Begriff von חכם. Tatsächlich erscheint es in Spr 17,21 als Synonym zu כסיל. Doch bezeichnet נבל nicht intellektuelle Schwäche, wie man es gemäss der griech. Uebersetzung ἄφρων oder der Vulg. "stultus" glauben könnte[2]. Das Wort gehört nicht zu den traditionellen Begriffen der Weisheitsliteratur[3]. Die Uebersetzung "Tor" ist viel zu harmlos und ungeeignet. Nach dem Begriffsfeld der Kontexte handelt es sich oft um einen im Bereich des Sexuellen gierigen und gewalttätigen Menschen (Gen 34,7; Dtn 22,21; Ri 19,23f.;

---

1 Spr 17,7 und 19,10 sind ganz gleich aufgebaut.

2 CAQUOT, Désignation 1.

3 Ebd. 3

20,6.10; 2 Sam 13,12f.; Jer 29,23)[1]. Auch erscheint er als Geizhals (Jes 32,5f.; Spr 30,22). Ebenso wird er als Reicher geschildert, der seine Macht missbraucht (vgl. 1 Sam 25,2-42, bes. 25,11).

Da der נבל sich gegenüber der Verpflichtung zur Mildtätigkeit gegen die Armen (Jes 32,6; vgl. Spr 22,9) verstösst, die Pflichten des Gastrechtes verletzt (1 Sam 25,2-42) und es ihm an der nötigen Brüderlichkeit und Dankbarkeit fehlt, kann er durchaus zum רשע gezählt werden[2]. Im NT wird uns im Gleichnis vom reichen Mann ein solcher ruchloser und geiziger Mensch (ἄφρων) geschildert. Ein plötzlicher und elender Tod ist die Folge eines solchen brutalen Menschen (1 Sam 25,37f.; 2 Sam 3,33; Jer 17,11; Lk 12,20). ROTH setzt den Begriff mit dem Akkadischen nabālu "tearing out" in Verbindung und glaubt, dass das Wort im Hebr. die Bedeutung von "Aussenseiter" habe[3]. Es ist möglich, dass diese Erklärung richtig ist; denn ein geiziger, gewalttätiger Mensch ist für eine Gemeinschaft untragbar und wird von ihr verfemt und ausgestossen.

נבל wird an unserer Stelle den Geizhals meinen, dem es an Freigebigkeit fehlt. Es ist ganz klar, dass eine "grosszügige Rede" nicht zu ihm passt.

Aber noch schlimmer als eine "grosszügige Rede" beim נבל wäre, ist eine verlogene Rede (שפת־שקר) beim נדיב. נדיב bedeutet "bereitwillig" (1 Chr 28,21), mit לב verbunden "jeder, der von Herzen gern gibt" (Ex 35,5; vgl. 35,22; 2 Chr 29,31). נדיב bezeichnet eigentlich den, der seinen Ueberfluss zum Wohle der Gemeinschaft, seiner Gäste und der Armen einsetzt (vgl. Spr 19,6)[4]. Nach van der PLOEG hängt das Wort wahrscheinlich mit dem

---

1 Vgl. ebd. 3-16; KEEL, Feinde 175; HORST, Hiob I 29; vgl. auch GIPSEN, De stam NBL 161-170.

2 SKLADNY, Spruchsammlungen 33.

3 ROTH, NBL 394-409.

4 Vgl. NYSTROEM, Beduinentum 132ff.

Arabischen naduba ("egregius") zusammen. Es handle sich um einen reichen und einflussreichen Menschen, der andere an seinen Gütern teilnehmen lasse[1]. Daneben aber kommt in den Sprüchen auch die Bedeutung "Fürst" vor (Spr 8,16; 25,7; vgl. Num 21,18; Ps 47,10; 83,12; 107,40; 113,8; 118,9; 146,3). An unserer Stelle hat נדיב im Gegensatz zum "Geizigen" die erste Bedeutung. Er ist grosszügig, freigebig und vornehm. Ueberall geniesst er Ansehen. Er muss sich auch durch die Worte des Uebermasses auszeichnen. Was er verspricht, das soll er auch halten. Deshalb erwartet man von ihm keine שפת-שקר[2]. Es wäre etwas verhängnisvolles, wenn er sich einer solchen Rede bedienen würde, da man gerade ihm gegenüber am meisten Vertrauen schenkt. Eine שפת-אמת muss bei ihm etwas selbstverständliches sein. Jedermann soll sich auf ihn verlassen können. In diesem Sprichwort wird eine Diskrepanz konstatiert, die im ersten Satz schwächer, im zweiten stärker empfunden wird. Es entspricht nicht dem Charakter eines Geizigen, dass er mit seinen Worten grosszügig umgeht. Doch eine angenehme Ueberraschung wäre ja ganz erträglich. Schlimm wäre es hingegen, wenn sich ein נדיב der verlogenen Rede bedienen würde.

Ganz besonders wird von einem Boten verlangt, dass er einen Bericht zuverlässig überbringt (Spr 22,20f.; 13,17; 25,13). So stehen auch in der Sammlung 22,17-23,11, welche verschiedene Mahnworte enthält und eine gewisse Verwandtschaft mit der Lehre des Amenemope aufweist, die beiden Ausdrücke אמרי אמת und אמרים אמת (22,21).

---

1 Van der PLOEG, Les chefs 53-57.

2 Vgl. auch DELITZSCH, Spruchbuch 277.

22,20-21 הֲלֹא כָתַבְתִּי לְךָ שלשום (שָׁלִשִׁים ק׳) בְּמֹעֵצֹת וָדָעַת׃
לְהוֹדִיעֲךָ קֹשְׁטְ אִמְרֵי אֱמֶת לְהָשִׁיב אֲמָרִים אֱמֶת לְשֹׁלְחֶיךָ׃

Ich habe dir ja 'dreissig'[a] als einsichtsvolle Ratschläge aufgeschrieben,
damit du korrekt[b] zuverlässige[c] Worte mitteilen,
damit du getreulich einen Bericht deinem Sender[d] zurückbringen kannst.

Textanmerkungen:

a Das Ketib שלשום "vorgestern" gibt hier keinen guten Sinn. Uebrigens kommt שלשום nur mit תמול (אתמול) vor[1]. Auch das Qere שלשים ist unverständlich. שליש heisst "Schildhalter", "Adjudant", "Kernmann" (Vorsteher einer Elitetruppe). DELITZSCH übersetzt mit "Kernsprüche"[2]. Die LXX liest τρισσῶς "dreimal". Wahrscheinlich ist mit ERMAN hier שלשים "dreissig" zu lesen[3].

b קשט "das Richtige", "die Wahrheit" wird oft als Glosse gestrichen (vgl. aber Grammatikalisches).

c Andere sehen אמרי אמת als Glosse an[4] (vgl. Grammatikalisches).

d BH liest mit LXX τοῖς προβαλλομένοις σοί לְשֹׁאֲלֶיךָ "denen, die dir eine Frage stellen". Doch gibt dies keinen besseren Sinn.

Grammatikalisches und Stilistisches:

הלא leitet keine Frage ein, sondern knüpft an die vorausgehenden Verse an. In V.17ff. wird an die Aufmerksamkeit des Schülers appelliert. In V.20 zeigt der Lehrer nun die Notwendigkeit dieser Aufmerksamkeit[5]. Dieses Wort ist sehr häufig im Ugaritischen (hl)[6].

1 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 359.

2 Ebd. 360.

3 ERMAN, Eine aegyptische Quelle 89; vgl. BH; KBL 977; GEMSER, Sprüche 84; RICHTER, Recht 30; McKANE, Proverbs 245 u.a.

4 BARUCQ, Proverbes 172; SCOTT, Proverbs 136.

5 Van der WEIDEN, Proverbes 74f., 137f.

6 Ebd. 74.

במעצות kann auf zweifache Weise erklärt werden: a) als asyndetischer Relativsatz, dessen Suffix einen Pluralbezug braucht, der in שלשים liegt[1]; b) GEMSER versteht die Präposition במו als ב essentiae in der Bedeutung "als", "in der Eigenschaft"[2]. Vgl. Ex 6,3: "ich erschien dem Abraham als El Schaddaj (באל)"[3]. In der Uebersetzung habe ich diesen Vorschlag vorgezogen "als einsichtsvolle Ratschläge" (Hendiadyoin).

In V.21 sind zwei Infinitive (Inf. cs.) mit ל asyndetisch nebeneinandergestellt. Auch hier sind zwei Uebersetzungen möglich: a) der zweite Infinitiv ist dem ersten untergeordnet (vgl. dazu 2 Sam 14,16: "Denn der König wird mir Gehör schenken, seine Magd aus der Hand des Mannes zu befreien [להציל] , der mich ... zu vernichten sucht [להשמיד]")[4]. In diesem Falle wird V.21 folgendermassen übersetzt: "um dir kundzutun ... zuverlässige Worte, dass du ... erstatten kannst"[5]; b) od. die beiden Infinitive stehen selbständig, asyndetisch nebeneinander. Bei dieser Konstruktion ist das Suffix ך zu הודיע kein Akkusativ, sondern es ist als Genitiv zu verstehen[6]. Da die Suffixe sowohl des Genitivs wie auch des Akkusativs in der 2. und 3. Person gleich sind, lassen sich von der Form her keine

---

1 Vgl. BH; SCOTT, Proverbs 136: "Which have in them wise counsel and knowledge"; RICHTER, Recht 29; zur Syntax vgl. BROCKELMANN, Syntax § 146.

2 GEMSER, Sprüche 84.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 119 i.

4 Ebd. § 120.

5 So übersetzen: FRANKENBERG, Sprüche 128; OESTERLEY, Proverbs 192; RINGGREN, Sprüche 89; GEMSER, Sprüche 84; BARUCQ, Proverbes 172; SCOTT, Proverbs 136.

6 Vgl. GRESSMANN, Neugefundene Lehre 275; Van der WEIDEN, Proverbes 137f., stützt sich auf das Prinzip "Congruity of Metaphor" (vgl. DAHOOD, Congruity 40-49): "Si la métaphore de 21b est clairement celle du messager (lehašib; lešolḥeka), il est probable que le premier stique s'appuie sur la même métaphore. Dans ce cas le suffixe de lehodiaʿka n'indique pas l'accustaiv, mais le génitif".

Schlüsse ziehen. Ein ähnliches Beispiel wie Spr 22,21 findet sich in Ps 78,5: "Er richtete auf ein Zeugnis in Jakob, eine Weisung setzte er in Israel, und befahl unseren Vätern (את־אבותינו), dass sie kundtun ihren Söhnen (להודיעם לבניהם)"[1] (vgl. aber Ps 25,14).

Die zweite Interpretationsmöglichkeit gibt in V.21 einen besseren Sinn und so entscheide ich mich für diese Uebersetzung: "damit du ... kundtun (mitteilen) kannst".

Eine weitere Schwierigkeit bietet das קשט. Es ist ein aramäisches Wort, das in den meisten Dialekten verwendet wird und mit "Richtige", "Wahrheit" übersetzt werden kann[2]. Ich erkläre die Form als Akkusativ der Art und Weise (accusatif de manière)[3]. Somit steht das Verb "kundtun" mit einem direkten (אמרי אמת) und indirekten (קשט) Akkusativ[4]. Die Uebersetzung lautet dann: "dass du richtig (wahrhaftig, korrekt) zuverlässige Worte kundtust".

Merkwürdigerweise steht in V.21b anstelle von אמרי (st. cs.) אמרים. In der Grammatik wird אמת gewöhnlich als Apposition zu אמרים erklärt (vgl. Sach 1,13 דברים נחמים "tröstende Worte")[5]. Doch bemerkt JOÜON, dass hier die zweite Konstruktion nach der gewöhnlichen in V.21a fremd vorkomme[6]. DAHOOD ändert die Punktierung zu אמרי־ם (st.cs. mit enklitischem Mem[7]).

Doch analog zu קשט in V.21a kann auch hier das אמת als Akkusa-

---

1 Vgl. DAHOOD, Psalms II 234.

2 WAGNER, Aramaismen 104; KBL 1121.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 118 m und q.

4 Gewöhnlich steht der direkte Akkusativ vor dem indirekten; vgl. aber Ps 58,2b; dazu BROCKELMANN, Syntax § 122.

5 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 131 c; BROCKELMANN, Grundriss II § 137f.; JOÜON, Grammaire § 131 c; WILLIAMS, Syntax § 66.

6 JOÜON, Grammaire § 131 c.

7 DAHOOD, Proverbs 47; vgl. HUMMEL, Enclitic Mem 85-107.

tiv der Art und Weise erklärt werden. Aehnlich kann man auch in Jer 23,28 אמת als adverbiellen Akkusativ verstehen: "der aber mein Wort hat, sage getreulich mein Wort (ידבר דברי אמת) (vgl. Ps 132,11)[1]. Eine kleine Schwierigkeit bietet nur, dass die Wortfolge in beiden Gliedern nicht dieselbe ist. Während in V.21b der indirekte Akkusativ gemäss der Regel dem direkten folgt, ist in V.21a der indirekte Akkusativ vorangestellt. Doch kann aus klanglichen Gründen die Wortfolge geändert worden sein[2].

Nach GESENIUS-KAUTZSCH ist die Pluralform in לשלחך wahrscheinlich als Sing. zu übersetzen (vgl. Spr 10,26; 25,13)[3].

Häufige Alliteration auf ל: הלא לך שלשום
להודיעך להשיב לשלחך

Im Ausdruck במעצות ודעת wird durch die Alliteration ת die Verschmelzung der beiden Synonyme zur Einheit betont (vgl. Hendiadyoin)[4]. Bei אמרי אמת und אמרים אמת weist das alliterierende מ auf die Wichtigkeit der "zuverlässigen Worte" (V.21a), bzw. des "getreulichen Ueberbringens" (V.21b) hin. Dasselbe bewirken auch die Paronomasie (אמרים/אמרי) und die bewusst gewählte Wiederholung von אמת (Repetitio od. Epanalepsis)[5].

---

1 Vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 103.

2 Siehe oben 148 Anm. 4.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 124 k.

4 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 65f.

5 Aus diesem Grunde ist das zweite אמת nicht zu streichen wie dies GEMSER, Sprüche 84, vorschlägt.

Auslegung:

Es scheint, dass Spr 22,20f. mit Amenemope 27,7-10 und 1,5f. in Beziehung gebracht werden muss[1]. Wir wollen im folgenden die entsprechenden Texte einander gegenüberstellen.

Spr 22,20:

> "Ich habe dir ja 'dreissig' als einsichtsvolle Ratschläge aufgeschrieben."

Amenemope 27,7-10:

> "Sieh dir diese dreissig Kapitel an[2],
> sie sind ein Vergnügen, sie sind eine Lehre,
> sie sind das erste aller Bücher, sie machen den Unwissenden wissend."

---

1 Ueber das Problem der Verwandtschaft zwischen Spr 22,17-23,11 vgl. RICHTER, Recht 12 Anm. 7, der eine grosse Anzahl Literatur angibt.
Da die den Spr 22,17-23,11 entsprechenden Stellen in Amenemope beliebig zerstreut sind, äussern neuestens verschiedene Gelehrte die Vermutung, dass wohl der biblische Text nicht direkt von Amenemope abhängig sei, sondern dass sich beide auf eine ältere Lehre stützen. ALT, Analyse 16-25, hat den Vorschlag gemacht, durch eine literargeschichtliche Untersuchung hinter die fertige Lehre zurückzugehen, um den eigenen Beitrag Amenemopes gegenüber möglichen Vorlagen abzugrenzen. Für ALT sind die oft mehrfach oder ähnlich gleichlautenden Sätze, die in verschiedenen Kapiteln begegnen, ferner die Vermischung des für die ältere Lehre unbekannten religiösen Tons "des rechten Schweigers" mit viel älterem Spruchgut der Standesethik ein Anzeichen, dass der Autor schon von anderen gestaltetes Material in sein Buch einverleibt hat. GRUMACH, Untersuchungen, ist der Sache nachgegangen und hat auf Grund des Proverbientextes 22,17-23,11 eine Rekonstruktion einer älteren Lehre versucht. Der Umstand, dass sich so auch im ägyptischen Gewande ein sinnvoller Text ergibt, scheint die vermutete Quelle zu bestätigen.

2 GRUMACH, Untersuchungen 6, vermutet, dass schon die "Alte Lehre" in dreissig kleine Einheiten unterteilt war. Diese Dreissigzahl hätte Amenemope mit seiner Kapiteleinteilung nachgeahmt.

Nach GRUMACH scheint Amenemope 27,7-10 durch Einfügen von Zusätzen umgestaltet zu sein. 27,7 entspricht inhaltlich Spr 22,20a und 27,8b zusammen mit 27,10b sind mit Spr 22,20b ("Ratschläge und Erkenntnis" = "sie sind eine Lehre" und "sie machen den Unwissenden wissend") verwandt. Bei dieser Gegenüberstellung muss man allerdings etwas vorsichtig sein, da immerhin im MT eine Korrektur vorgenommen werden muss und die These von GRUMACH wohl noch durch weitere Untersuchungen zu belegen ist. Eine sicherere Verwandtschaft zeigt sich zwischen Spr 22,21 und Amenemope 1,5f.

Spr 22,21:

> "damit du korrekt zuverlässige Worte mitteilen,
> damit du zuverlässig (getreulich) einen Bericht deinem Sender zurückbringen kannst."

Amenemope 1,5f.:

> "um eine Rede beantworten zu können dem, der sie sagt,
> um einen Bericht zu erstatten dem, der einen ausschickt."[1]

Die Konstruktion von Spr 22,21 und Amenemope 1,5f. ist gleich: r-ḫsf (1,5) und r-ʿn (1,6) entsprechen להודיעך (21a) und להשיב (21b). Nur fügt Spr 22,21a ein ך hinzu. Dagegen weicht V.21a inhaltlich von Amenemope 1,5 ab. Bei Amenemope wird der Schüler durch die Unterweisung fähig, eine Rede zu beantworten. In Spr 22,21a sind die dreissig Ratschläge aufgeschrieben, damit der Junge lernt, Worte der אמת richtig weiterzugeben. Nach den üblichen Interpretationen, die die beiden Infinitive einander unterordnen "um dir kundzutun zuverlässige Worte", besteht überhaupt keine Verwandtschaft mehr[2]. Dagegen weicht V.21b von Amenemope 1,6 nur unwesentlich ab. An beiden Stellen geht es darum einen Bericht (smj;אמרים) dem Sender zu

---

1 Uebersetzung nach LANGE, Weisheisheitsbuch 25.

2 Vgl. ERMAN, Eine ägyptische Quelle 89; GEMSER, Sprüche 84.

erstatten[1].

Obwohl die Uebersetzung in V.20a mehrdeutig ist, scheint doch die Interpretation: "damit du korrekt zuverlässige Worte mitteilen kannst" wahrscheinlich zu sein. ידע im Hif. bedeutet "kundtun", "jd. mitteilen". In 1 Sam 10,8 soll Saul nach Gilgal gehen, bis Samuel zu ihm kommt, um ihm mitzuteilen, was er tun soll. Nach Jos 4,22 soll Israel den Kindern kundtun, was die Steine in Gilgal bedeuten (vgl. Dtn 4,9). Es geht in den Stellen mit הודיע meistens um die Mitteilung einer Ueberlieferung, der Satzungen und Weisungen oder um das Kundtun der Worte Jahwes. Freilich könnte man gerade aus den vielen Belegstellen mit ידע im Hif. darauf hinweisen, dass doch eher die Uebersetzung "um dir zuverlässige Worte kundzutun" mit diesen Stellen übereinstimmt. Tatsächlich gibt es keinen Text, wo das Wort in Beziehung zu einem Boten gebracht wird. Immerhin wird ידע bei Ezechiel im ähnlichen Sinne gebraucht, indem der Prophet von Jahwe aufgefordert wird - ähnlich einem Boten - das Strafurteil zu verkündigen (Ez 22,2; vgl. 16,2; 20,4).

Nach meiner Auffassung werden in V.21 zwei verschiedene Aufgaben des Boten umschrieben. In V.21a wird der Beamte ermahnt, den Auftrag seines Herrn (אמרי אמת) richtig zu übermitteln. Dies war eine wichtige Aufgabe der Beamten. Auf ihren häufigen Reisen (vgl. auch Sir 34,9-13) mussten sie in politischen Missionen die Interessen ihres Landes an fremden Höfen vertreten[2]. Dann aber war ihnen auch beauftragt, Botschaften von fremden Fürsten getreulich ihrem Herrn zu überbringen. Davon

---

1 Allerdings wird die Uebersetzung von LANGE neustens von GRUMACH, Untersuchungen 7, angeforchten. Sie schlägt vor: "um eine Antwort zurückzugeben dem, der sie sagt, um einen Brief zu erwidern dem, der ihn schickt". Aus dem Hintergrund der Alten Lehre werde deutlich, dass Amenemope hier den Satz vom Ausrichten der Botschaft vermeide; zur näheren Begründung vgl. ebd. 11f.

2 Vgl. von RAD, Weisheit 29.

spricht V.21b. Der Ausdruck (אמרים) השיב דבר steht oft in dem Sinn, dass jemand ausgeschickt wird, um sich um irgend etwas zu erkundigen und einen Bericht zurückzubringen. In Dtn 1,22 (24) wird berichtet, dass Moses Männer vorausschickte, die das Land durchzuspähen und Bericht zu geben hatten(וישבו דבר). Joseph wird von seinem Vater geschickt nachzuschauen, ob es mit seinen Brüdern wohlsteht, um ihm Bericht zu erteilen (Gen 37,14). Die Männer, die vom König Josia zur Prophetin Hulda geschickt werden, um den Herrn zu befragen, sollen wieder zurückkehren und dem König Bericht erstatten (2 Kön 22, 11-20). Aehnlich ist auch in Spr 22,21b der Bote ausgeschickt, um seinem Sender einen Bericht zurückzubringen. Es wird allerdings nicht erwähnt, an wen der Bote gesandt wird, da es sich um einen allgemeinen Mahnspruch handelt.

Durch diese Interpretation sind keine Textkorrekturen vorzunehmen, wie dies bei den anderen Uebersetzungen notwendig ist.

Nehmen wir die beiden Wörter קשט (V.21a) und אמת (V.21b) als Akkusativ der Art und Weise, so wird ersichtlich, um was es beim Mahnspruch geht. Der junge Beamte wird ermuntert, eine Botschaft richtig zu überbringen und einen Bericht zuverlässig zu erstatten. Es scheint, dass קשט ein Synonym zu אמת ist. In den zwei Stellen bei Daniel hat das Wort auf jeden Fall den ähnlichen Sinn wie אמת: "Nunmehr lobe ich Nebukadnezar, rühme hoch und verherrliche den Himmelskönig: denn all sein Tun ist קשט" (Dan 4,34). In Dan 2,47 wird der Ausdruck מן־קשט די als Adverb gebraucht: "Der König nahm das Wort und sprach zu Daniel: Fürwahr, gewiss! Euer Gott ist der Gott der Götter". Aus diesen zwei Stellen lässt sich aber nicht bestimmen, wieweit die beiden Wörter identisch sind[1].

---

1 Auch in der syr. Uebersetzung existiert der Stamm qwšt. Interessanterweise wird אמת mit qwšt übersetzt (Spr 8,7;12,19; 14,25;22,21;29,14). Dagegen steht für אמונה, אמונים , נאמן im Syr. der gleiche Stamm ᵓmn (Spr 12,17;12,22;13,17;14,5; 20,6;25,13;27,6).

Etwas mehr kann man über den Ausdruck אמת sagen. Der Sender muss sich auf den Beamten verlassen können (V.21b). Es muss zwischen beiden ein Vertrauensverhältnis herrschen (vgl. אמת von אמן). Aus Treue zu seinem Herrn wird der Bote den Bericht zuverlässig zurückbringen. Es wird also in V.21b an die Zuverlässigkeit des Boten appelliert. In V.21a liegt der Akzent etwas verschoben. Hier werden die Worte der Botschaft als אמרי אמת bezeichnet. Es sind "zuverlässige Worte", die zwischen zwei Partnern ausgetauscht werden. Der Bote darf als Vermittler die Botschaft nicht entstellen, sondern soll sie "korrekt" (קשט) wiedergeben. Hier wird besonders die Wichtigkeit der Worte betont. Eine falsche Meldung könnte schlimme Folgen haben.

Auch in den folgenden zwei Aussageworten wird das Thema vom "zuverlässigen Gesandten" wieder aufgenommen.

13,17 מַלְאָךְ רָשָׁע יִפֹּל בְּרָע וְצִיר אֱמוּנִים מַרְפֵּא׃

Ein schlechter (unzuverlässiger) Bote stürzt[a] ins Unglück,
aber ein getreuer Gesandter ist Heilung (Heilkraft).

Textanmerkung:

a Die meisten Kommentatoren korrigieren יִפֹּל zu יַפִּל[1]. BARUCQ und BUBER halten am MT fest[2]. Die Lesung des MT wird von sämtlichen alten Uebersetzungen bezeugt (vgl. z.B. LXX ἐμπεσεῖται[3]; Vulg. cadet in malum). Ich bevorzuge den MT (vgl. Auslegung).

---

1 So FRANKENBERG, Sprüche 83; TOY, Proverbs 273; van der PLOEG, Spreuken 51; RINGGREN, Sprüche 56; GEMSER, Sprüche 64; SCOTT, Proverbs 94; McKANE, Proverbs 460f. u.a.

2 BUBER, Gleichsprüche 235; BARUCQ, Proverbes 122.

3 Eigenartigerweise hat die LXX βασιλεὺς θρασύς. Vielleicht ist dieser Unterschied infolge Verwechslung zwischen מלאך und מלך (vgl. BARUCQ, Proverbes 122).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.17a bildet einen zusammengesetzten Nominalsatz, V.17b dagegen einen Nominalsatz.

Die Alliterationen auf מ und ר verknüpfen die Wörter mit entgegengesetztem Sinn (מלאך רשע/ ציר אמונים und מרפא/ברע), damit die Gegensatzwirkung deutlicher und stärker sichtbar wird[1]. Mit den gleichen Alliterationen werden auch die Folgen des schlechten, bzw. getreuen Boten betont: אמונים מרפא/רשע ברע

V.17 ist in einem antithetischen Parallelismus aufgebaut, wobei sich die entgegengesetzten Ausdrücke "stürzt ins Unglück" und "Heilung" nicht genau entsprechen.

Auslegung:

מלאך רשע ist dem ציר אמונים"zuverlässigen", "treuen Boten" gegenübergestellt. רשע bezeichnet hier den "Unzuverlässigen"[2]. Er ist der treulose Bote, der sich seinem Herrn gegenüber nicht verpflichtet fühlt. Man kann sich auf ihn nicht verlassen.

Eigenartigerweise wird nicht ausgesagt, dass durch ihn der Auftraggeber zu Schaden kommt. Aus diesem Grunde ist die Textkorrektur zu יַפִּל (Hif.) zu erklären. Doch scheint mir diese Aenderung nicht notwendig. Man muss sich hüten, Textverbesserungen vorzunehmen, um einen deutlicheren antithetischen Parallelismus zu erhalten. Gerade darin liegt das Besondere in V.17a, dass der "unzuverlässige Bote" sich selber in Unglück bringt (vgl. Spr 17,20; Ps 57,7b)[3]. Es ist psychologisch geschickter, dem Schüler seinen eigenen Nachteil aufzuzeigen, der aus einem solchen Verhalten entsteht. Darin liegt das Paradoxe, dass der Treulose sich selber in Gefahr bringt (vgl. Spr 18,7; 19,29;

---

1 ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 301f.

2 Zur Geschichte des Begriffes רשע vgl. KEEL, Feinde 109-118.

3 Vgl. ebd. 197.

25,9).

Im Gegensatz dazu bemüht sich der "zuverlässige Gesandte", seine Botschaft gewissenhaft zu überbringen. Er ist der ideale Beamte, der im Interesse seines Auftraggebers handelt. Aus Treue zu ihm erfüllt er genau seinen Auftrag (vgl. Spr 22,21; 25,13). ציר wird sehr wenig gebraucht (Jes 18,2; 57,9; Jer 49,14; Obd 1; Spr 13,17 und 25,13). KOEHLER bringt das Wort mit dem Arabischen ṣāra "an ein Ziel kommen" in Verbindung[1]. Vielleicht schwingt das noch in unserem Sprichwort mit. Der unzuverlässige Bote strauchelt bei seinen schlechten Absichten. Aber der getreue ציר kommt ans Ziel.

Ein "treuer Bote" ist Heilung. מרפא von רפא kommt in Spr 10-31 fünfmal (12,18; 13,17; 15,4; 16,24; 29,1) und in Spr 1-9 zweimal (4,22; 6,15) vor. Daneben erscheint es noch dreimal in Jer (8,15; 14,19; 33,6), zweimal in 2 Chr (21,18; 36,16) und in Mal 3,20. Es bedeutet sicher in 2 Chr 21,18 "Heilung" im physischen Sinn. Sonst aber ist das Wort wohl immer im übertragenen Sinn gemeint. So steht es bei Jer 33,6 zur Bezeichnung des Heils. Das Volk in Sünde und Not erlangt Genesung und Gesundheit (vgl. Jer 8,15 "Zeit der Heilung"; 14,19; Mal 3,20).

In den Proverbien bedeutet מרפא als Bezeichnung einer aktuellen Handlung "Heilung", "Heilkraft (im Sinne von Medizin, Arznei)". Huldvolle Reden sind wie eine Arznei (Spr 16,24). Die Rede des Weisen wirkt heilend und versöhnend (Spr 12,18)[2]. In Spr 15,4 kann מרפא resultativ verstanden werden, als der Endzustand, also nicht die Heilung, sondern das Heilsein, die Gesundheit (vgl. auch 4,22)[3].

Aehnlich wie die Rede des Weisen (Spr 12,18) wirkt eine

---

1 KBL 803; vgl. auch DELITZSCH, Spruchbuch 218; BARTH, Nominalbildung § 127 c.

2 Siehe unten Kapitel VI 294.

3 Siehe unten Kapitel VI 280f.

sorgfältig überbrachte Botschaft aufbauend, versöhnend und heilend. Dagegen eine falsche, ungenaue oder verdrehte Nachricht kann viel Unheil bringen. Es können Missverständnisse zwischen den Verhandlungspartnern auftreten[1].

25,13 כְּצִנַּת־שֶׁלֶג בְּיוֹם קָצִיר צִיר נֶאֱמָן לְשֹׁלְחָיו
וְנֶפֶשׁ אֲדֹנָיו יָשִׁיב׃

Wie Schneekühlung[a] am Erntetag[b]
ist ein treuer Bote seinem Sender
und die Seele seines Herrn erquickt er[c].

Textanmerkungen:

a LXX liest ὥσπερ ἔξοδος χιόνος (כצאת).

b BH schlägt mit LXX κατὰ καῦμα בְּחֹם vor "bei der Glut". Es besteht aber kein Grund, den MT zu ändern, auch wenn der Ausdruck bei Jes 18,4 belegt ist (vgl. Aquila:ὡς ψῦχος χιόνος ἐν ἡμέρᾳ ἀμητοῦ).

c V.13c scheint ein Zusatz zu sein[2]. Die beiden Glieder (V.13a/b) sind für sich verständlich. GEMSER vermutet, dass zu V.13c vielleicht ein Stichos ausgefallen sei[3].

Grammatikalisches und Stilistisches:

Eigentlich würde man das Subjekt des Nominalsatzes am Anfang erwarten. Doch sind in den Proverbien die Vergleiche meistens vorangestellt (vgl. 26,11.18 u.a.). Dadurch nimmt der Vergleich innerhalb der Aussage eine wesentliche Stellung ein[4].

---

1 Das richtige Ueberbringen von Mitteilungen und Aufträgen bildete besonders auch in Aegypten einen Gegenstand des Unterrichts in den Schulen der Beamten (vgl. im AR Ptahhotep 145-152; 249-250; im MR die Lehre des Cheti 10,3; im NR Amenemope 1,5f.).

2 TOY, Proverbs 464; GEMSER, Sprüche 90; BARUCQ, Proverbes 194; McKANE, Proverbs 586.

3 GEMSER, Sprüche 90.

4 Zur Begründung siehe oben Kapitel I 38.

Der Vergleich ist nicht nur ein ornamentales Motiv, wie dies oft behauptet wird[1], sondern er ist ein Wesenszug der Dichtung[2]. Vergleiche vermögen die Phänomene menschlichen Lebens zu erkunden. "Es geht dabei nicht primär um eine Illustration einer Erkenntnis, sondern um einen Erkenntnisgewinn". So wird in unserem Beispiel, wie nützlich und beliebt ein treuer Bote seinem Sender sein kann erst durch das Bild "wie die Kühlung am Tage der Ernte" fassbar[3].

שלחיו ist Plur. "die ihn Sendenden" (vgl. Spr 10,26; 22,21). Nach GESENIUS-KAUTZSCH ist diese Form aber mit dem Sing. als Hinweis auf einen unbestimmt Einzelnen zu übersetzen[4] (vgl. Dtn 17,5).

V.13c bildet einen Verbalsatz, in dem aber das Objekt aus emphatischen Gründen vorangestellt ist.

קציר/ציר ist eine Paronomasie (oder Parechese[5]). Alliterationen mit צ und ש : כצנת־שלג קציר ציר
לשלחיו ונפש ישיב

Auslegung:

Das Wort צנה kommt nur noch in Sir 43,20 vor und bedeutet "Kälte". Die vermutliche Wurzel צנן "kalt sein" ist im AT nicht belegt. Sie erscheint aber im Mittelhebräischen[6]. Der Vergleich "wie Kühlung des Schnees am Tage der Ernte" bereitet Schwierigkeiten. So ist es verständlich, dass verschiedene Erklärungen versucht werden. Verschiedene Exegeten[7] verstehen darunter die

---

1 SCHMIDT, Studien 60.

2 Vgl. KAYSER, Kunstwerk 119-127, bes. 122f.

3 HERMISSON, Studien 149-151.

4 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 124 k.

5 Vgl. BLASS-DEBRUNNER-FUNK, Greek Grammar § 488,2.

6 KBL 808.

7 DELITZSCH, Spruchbuch 406; FRANKENBERG, Sprüche 141; TOY, Proverbs 464; REYMOND, L'eau 151; SCOTT, Proverbs 154.

Kühlung des Getränks mit Schnee, den man von den Bergen holte. JOÜON versucht das Wort צנה durch צלחת "Vase" zu ersetzen[1]. Andere denken an die Gerstenernte im Monat März[2]. Nach SCOTT könnte auch einfach kühles Wetter gemeint sein, das gelegentlich in der Erntezeit einbricht[3]. Nach DALMAN ist hier ausgedrückt, dass der Schnee erfrischend wirken würde, wenn man ihn hätte[4].

McKANE denkt unter צנת־שלג nicht an eigentlichen Schnee, sondern an eiskaltes Wasser, das von einer Quelle genommen wird und den Durst der ausgetrockneten Kehlen löscht[5]. Diese Erklärung scheint mir naheliegend zu sein. Auch in der deutschen Sprache kennen wir den Ausdruck "eiskaltes Wasser", das nicht unbedingt Schnee- oder Gletscherwasser sein muss. Es kann einfach frisches, kühles Wasser gemeint sein. Auch wenn der Ausdruck etwas ungewohnt vorkommt, so hat er in der dichterischen Sprache seine Berechtigung. Bewusst werden oft solche Vergleiche herangezogen, um einen grösseren Effekt zu erzielen. So wird z.B. in Spr 11,22 "Goldener Ring im Rüssel einer Sau" keiner die Frage stellen, ob es vorkomme, dass Schweine goldene Ringe tragen. Es geht in diesem Vergleich um das "tertium comparationis", um das Unpassende und Unschickliche darzustellen. Aehnlich in unserem Beispiel kann durch diesen Vergleich auf anschauliche Weise gezeigt werden, wie wohltuend es für eine wichtige Persönlichkeit ist, einen treuen Boten zu besitzen.

Die Zeit der Ernte fällt in die heisse Zeit. Im April ist in Palästina ein rascher Temperaturanstieg festzustellen, der

---

1 JOÜON, Notes 186.

2 OESTERLEY, Proverbs 224; RINGGREN, Sprüche 101.

3 SCOTT, Proverbs 154, vergleicht den Juni 1959.

4 DALMAN, AuS I,1 236.

5 McKANE, Proverbs 585.

z.T. auf den Einfluss des sehr heissen Wüstenwindes zurückzuführen ist. Wenn dieser Ostwind, besonders von Ostern bis Pfingsten, weht, kann die Temperatur von einem Tag auf den andern um 15-20°C steigen. Dazu sinkt die Luftfeuchtigkeit rapid. Manche Leute werden ohnmächtig, und Hitzschläge sind nicht selten (vgl. 2 Kön 4,18ff.; Jdt 8,3). Die meisten macht dieser Ostwind müde, schläfrig und peitscht vielen die Nerven auf. Wer bei dieser unerträglichen Hitze arbeiten muss, wird auf eine harte Probe gestellt[1]. Eine Erfrischung ist in dieser heissen Zeit eine besondere Wohltat[2]. Wenn die Textkorrektur zu בְּחֹם , die zwar nicht erforderlich ist, richtig wäre, würde das Bild noch effektvoller (Kälte des Schnees - Hitze der Ernte).

Ein "zuverlässiger Bote", der aus Treue zu seinem Herrn eine Nachricht genau überbringt, ist nicht hoch genug einzuschätzen. Anstelle von אמונים steht hier נאמן (Part. Ni.) und bedeutet "zuverlässig", "treu" (vgl. Jes 8,2; Jer 42,5; Neh 13,13)[3].

Zwischen ציר אמונים (Spr 13,17) und ציר נאמן (Spr 25,13) scheint kein wesentlicher Unterschied zu sein. Beidemale geht es um einen "zuverlässigen, treuen Boten", der beim Ueberbringen der Botschaft sich genau an seinen Auftrag hält.

Geschickt versuchen die beiden Proverbien, die künftigen Beamten auf ihre grosse Verantwortung aufmerksam zu machen. In beiden Texten wird dort angeknüpft, wo der Junge am meisten ansprechbar ist. In 13,17 werden die Folgen eines schlechten Beamten aufgezeigt: er fällt selber ins Unglück. Dagegen erntet ein "treuer Gesandter" Erfolg ("Heilung"). Noch viel effektvoller wird in 25,13 aufgezeigt, dass ein "treuer Bote"

---

1 Vgl. DALMAN, AuS I,2 318-329; SCOTT, Meteorological Phenomena 11-25, bes. 20f.; KEEL, AOBPs 71f.; ders., Erwägungen 418-421.

2 Vgl. DALMAN, AuS III 7-13, bes. 12.

3 JEPSEN, ThWAT I 316.

seinem Vorgesetzten überaus grosse Freude bereiten kann. Dass besonders ein solches Sprichwort junge Beamte zum zuverlässigen Dienst anspornen konnte, ist leicht einzusehen; denn wer wäre nicht dabei, wenn er bei seinem eigenen Vorgesetzten in höchstem Ansehen stehen kann.

Neben dem Beamten wird auch die Zuverlässigkeit vom Zeugen verlangt. Dies wird in Spr 14,25 und 14,5 aufgezeigt.

14,25 מַצִּיל נְפָשׁוֹת עֵד אֱמֶת וְיָפִחַ כְּזָבִים מִרְמָה׃

Ein Lebensretter ist ein zuverlässiger Zeuge[a], aber ein "Lügenmaul" (wer Lügen aushaucht) ist Betrug (in Person)[b].

Textanmerkungen:

a An dieser Stelle übersetzt die LXX אמת ausnahmsweise mit πιστός. Eigentlich würde man ἀληθινός erwarten.

b Targum liest hier מְרַמֶּה "der enttäuscht"[1] (vgl. Grammatikalisches).

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.25a/b stehen Nominalsätze. Das Subjekt עד אמת lässt sich in V.25a nur dem Sinn nach bestimmen. Entgegen der Regel ist das Prädikat vorangestellt, um wahrscheinlich dieses besonders hervorzuheben. Die antithetischen Glieder sind chiastisch angeordnet. Dadurch wird einerseits der krasse Gegensatz zwischen dem "zuverlässigen Zeugen" und dem Lügner aufgezeigt, anderseits aber auch die strenge Entsprechung betont. Analog zu "Lebensretter" würde man in V.25b etwa "bringt Untergang" erwarten. Deshalb haben die meisten Exegeten מִרְמָה zu מְרַמֶּה korrigiert. Auch wenn diese Aenderung eine bessere Antithese

1 Vgl. RINGGREN, Sprüche 59; SCOTT, Proverbs 97; KBL 567.

gibt, stimmt sie nicht unbedingt mit dem ursprünglichen Text überein, da im Hebräischen der antithetische Parallelismus nicht immer so streng aufgebaut ist, wie im Griechischen[1]. Das abstrakte מרמה bezeichnet "Trug" in Person[2].

Alliteration mit מ (5x): מציל אמת כזבים מרמה, wobei das מ den Ausdruck יפח כזבים besonders eng mit מרמה verknüpft.

Auslegung:

Obwohl das Wort עד nicht nur auf den gerichtlichen Bereich eingeengt werden darf, scheint doch die Verbindung mit dem Prädikat "Lebensretter" eher einen "Zeugen" vor Gericht zu meinen[3].

Das Verb נצל im Hif. bedeutet: "herausreissen", z.B. ein Lamm aus dem Rachen eines Bären oder Löwen (1 Sam 17,35; Am 3,12). Es erscheint oft im Kontext einer Notlage "jd. aus einer ausweglosen Situation befreien" (Ex 6,6; 18,9f.; 1 Sam 30,18; 2 Sam 19,10; Ps 34,18; 34,5; 54,9; Jes 19,20; Jer 20,13)[4].

Auch der Ausdruck נצל נפש begegnet an verschiedenen Stellen, wird aber nicht immer im ganz gleichen Sinn verstanden. Zunächst bedeutet er "jd. vor dem eigentlichen Tod befreien". Rahab bittet in Jos 2,13 die Kundschafter, das Leben ihrer Sippe zu retten (vgl. auch Gen 37,21). Besonders in den Psalmen wird von Jahwe geredet, der die Seelen vom Tode (bzw. Scheol) errettet (Ps 33,19; 56,14; 86,13). An diesen Stellen ist nicht mehr unbedingt an den Tod im eigentlichen Sinne gedacht. Aber der Bedrängte erfährt die Wirklichkeit des Todes z.B. im Fall einer Krankheit. Er erlebt sie als Gefangener, in

---

1 Nähere Erläuterung siehe oben 94f.

2 Ueber den Gebrauch von bestimmten abstrakten Begriffen siehe oben zu Spr 12,17 94.

3 Zum Bedeutungsumfang von עד siehe oben 97.

4 Vgl. BARTH, Errettung 125.

Form der völligen Abgeschlossenheit vom vollen Leben. Oder sie begegnet ihm in Feindesnot. Kurz, der in irgendeiner Form von Unglück Betroffene begegnet dem Tod als Einengung, Beschränkung seines Lebens[1].

Ein solcher "Lebensretter" ist ein עד אמת. Den Ausdruck wird man hier am besten mit "zuverlässiger Zeuge" übersetzen können. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass die Bedeutung "Zuverlässigkeit" in die "Treue" übergeht. Aus "Treue" setzt er sich für einen bestimmten Personenkreis ein. Die Loyalität dieses Zeugen zeigt sich in Krisensituationen. Das Wort "Lebensretter" kann hier im wörtlichen Sinne gemeint sein. Er befreit einen zum Tode unschuldig Verurteilten. So hat Daniel Susanna, die hingerichtet worden wäre, errettet (Dan 13,50-64). Der "zuverlässige Zeuge" kümmert sich aber auch um Menschen, die um ihr Ansehen gekommen sind. Vielleicht waren Intrigen, Verleumdungen, dummes Geschwätz, Hass und Neid im Spiel. Besonders das Ansehen, die Ehre und Achtung waren in Israel geschätzte Güter (Ijob 29,7-10). Wo diese fehlten, fühlte sich der Mensch dem Tode nahe. Ein halbes Leben ist kein Leben[2]. Der "zuverlässige Zeuge" ermöglicht es, dass der in der Gemeinschaft Geschmähte wieder in der Gemeinde integriert wird. Er entlarvt die Lügen, Verleumdungen und den Hass. Damit ist der erlittene Schaden wieder gut gemacht und der Betreffende geniesst vom neuen Ansehen. Er besitzt wieder Leben in Fülle, weil er von seiner Gemeinschaft aufgenommen ist.

Beim Ausdruck יפיח כזבים[3] ist an einen verlogenen Menschen gedacht, der auf Entstellung und Verkehrung aus ist[4]. Seine Aus-

---

1 Ebd. 92-118, bes. 114f.; 146-152.

2 Vgl. von BAUDISSIN, ḥajjim 158.

3 Zum Ausdruck יפיח vgl. oben 93-99.

4 Zum Unterschied von שקר und כזב vgl. oben Einleitung 16f.

sagen stimmen mit der Wirklichkeit nicht überein. In seinem Reden sucht er durch Hinterlist das Verderben der andern. Deshalb wird er mit dem Ausdruck "Trug (in Person)" bezeichnet. Dadurch dass in V.25b nicht das zu erwartende Verb מְרַמֶּה "enttäuscht" oder מְדַמֶּה "verdirbt" steht, sondern das abstrakte Wort מִרְמָה[1], wird die hinterlistige Bosheit dieses Menschen gleich aufgedeckt und beim Namen genannt.

Auch in Spr 14,5 kommen nochmals der "falsche" und "zuverlässige" Zeuge zur Sprache. Allerdings sind hier die Aussagen so selbstverständlich, dass man sich fragen muss, ob vielleicht an dieser Stelle eine besondere Nuance ausgedrückt werden will.

14,5 עֵד אֱמוּנִים לֹא יְכַזֵּב וְיָפִיחַ כְּזָבִים עֵד שָׁקֶר׃

Ein zuverlässiger Zeuge (ist einer, der) nicht lügt, aber ein "Lügenmaul" (wer Lügen aushaucht) (ist) ein falscher Zeuge.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.5a/b können als zusammengesetzte Nominalsätze betrachtet werden: ein zuverlässiger Zeuge: er lügt nicht, ein falscher Zeuge aber: er haucht Lügen aus. Doch es ist möglich, dass hier gesagt werden will: wer lügt (bzw. nicht lügt), ist ein falscher (bzw. zuverlässiger) Zeuge. Dann sind die Ausdrücke "falscher (bzw. zuverlässiger) Zeuge" Wertbegriffe[2]. HERMISSON hat darauf hingewiesen, dass man in den Proverbien nicht allein nach dem grammatikalischen Subjekt und Prädikat fragen darf, sondern auch immer das Ziel der Aussage vor Augen haben müsse[3]. So soll vielleicht hier ein bestimmtes Verhalten (das

---

1 Zum Begriff מרמה siehe oben 98.

2 Siehe oben Einleitung 34-36.

3 HERMISSON, Studien 156f.

Lügen, bzw. Nichtlügen) qualifiziert werden. In diesem Fall hat יפיח כזבים fast die Stellung wie ein Substantiv und kann mit "Lügenmaul" wiedergegeben werden. Durch den Chiasmus wird unter anderem eine strenge Entsprechung zwischen dem "Lügenmaul" und dem "Nichtlügner" ausgedrückt, so dass auch לא יכזב hier fast substantivisch verstanden werden darf. Ich übersetze deshalb mit "einer, der nicht lügt". Demzufolge sind die beiden Glieder beinahe wie Nominalsätze zu deuten.

Auslegung:

Bei einem flüchtigen Ueberblick ist dieses Sprichwort sehr nichtssagend. Zwei selbstverständliche Aussagen scheinen einander gegenüberzustehen: Ein zuverlässiger (bzw. falscher) Zeuge lügt nicht (bzw. lügt). Aber ist in dieser Aussage nicht doch eine Nuance enthalten, die das Sprichwort interessant macht? Wahrscheinlich will der Vers ausdrücken, dass die Lüge etwas Schlimmes ist: Einer, der lügt, ist (wie) ein "falscher Zeuge". Der "falsche Zeuge" war wohl in Israel ein verbreitetes Uebel, wie die Vielzahl der Benennungen zeigt[1] (vgl. Spr 6,19; 12,17; 14,5; 19,5.9.28; 21,28; 24,28; 25,18; vgl. auch Dtn 19, 18f.; 1 Kön 21,10; Dan 13,28ff.; Mt 26,59f.; Apg 6,13)[2]. Es ist bezeichnend, dass der Dekalog (Ex 20,16; Dtn 5,20) nicht das Lügen im allgemeinen untersagt, "sondern sozusagen das Paradigma, den gewichtigsten, härtesten, greifbarsten und häufigsten Fall davon: das Lügenzeugnis"[3].

Unser Sprichwort vergleicht nun das Lügen mit der wohl schlimmsten Art der Lüge mit dem "falschen Zeugnis". כזב entspricht mehr dem, was wir in den alltäglichen Lebensbezirken mit dem

---

1 SEELIGMANN, Terminologie 260-265.

2 Vgl. de VAUX, Lebensordnungen I 252; KLOPFENSTEIN, Lüge 18-32.184-187.222-226.

3 KLOPFENSTEIN, Lüge 19.

Wort "Lüge" als "unwahre Aussage, unrichtige Darstellung, erlogene Behauptung, böswillige Verzeichnung meinen"[1]. Diese Lüge, die sich oft sehr ungefährlich und harmlos zeigt, wird hier mit der perfiden Lüge des "falschen Zeugen" in Verbindung gebracht. Wer lügt, auch wenn es sich um scheinbare Bagatellen handelt, kann das Vertrauensverhältnis in Gefahr bringen und der Gemeinschaft schaden. Dies wird durch die Begriffe שקר und אמונים (pos.) deutlich. Durch den Genitiv qualitatis werden die beiden Zeugen charakterisiert. שקר bzw. אמונים bezeichnet die Person des Zeugen in seiner Funktion (als Recht brechend, bzw. Recht bringend) und in seiner Wirkung auf den, für den er Zeugnis ablegt (als die Treue missachtend, bzw. die Treue fordernd)[2]. Mit אמונים bzw. שקר wird also etwas über das Verhältnis zwischen dem Zeugen und dem, für welchen das Zeugnis abgelegt wird, ausgesagt. Der עד אמונים ist einer, der den andern nicht im Stich lässt. Er muss aus Treue zu ihm handeln (vgl. Spr 13,17; 20,6). Somit scheint mir die Uebersetzung "ein zuverlässiger (treuer) Zeuge" besser als ein "wahrhaftiger Zeuge"[3], obwohl das eine das andere nicht ausschliesst[4].

Das Sprichwort kann man aber noch auf andere Weise deuten. Der Satz soll vielleicht vor übertriebener Loyalität warnen. Da es wahrscheinlich immer wieder vorkam, dass einer von seinen Anhängern Lügen verlangte, mit dem Hinweis, sie sollten נאמן sein, wollte das Sprichwort zeigen, dass nur jener ein loyaler Zeuge ist, der zugleich nicht lügt.

Man könnte das Sprichwort auch als ein Kriterium für den Richter auffassen, der die Zeugen und die Zeugnisse zu prüfen hat:

---

1 Vgl. KLOPFENSTEIN, Lüge 210-243.321f.

2 Vgl. ebd. 25.

3 Vgl. RINGGREN, Sprüche 58; GEMSER, Sprüche 66; BARUCQ, Proverbes 126 u.a.

4 WILDBERGER, THAT I 198.

wer sonst als Lügner bekannt ist, dessen Zeugnis ist disqualifiziert und umgekehrt. In diesem Falle beabsichtigt das Sprichwort zu sagen, dass die Beurteilung des Zeugen davon abhängt, ob es zuverlässige oder lügnerische Leute sind, die als Zeugen auftreten.

6. Zusammenfassung

Ein Ueberblick über das ganze Kapitel zeigt, wie vielfältig die ehrliche, offene, freimütige und zuverlässige Rede umschrieben wird. Zunächst erscheint der Ausdruck שפתי־(יגיד)צדק (Spr 16,12f; 12,17), der mit "ordnungsgemässes Reden" übersetzt werden muss. Somit steht er mit dem Aegyptischen ḏ d mꜣʿ .t in Beziehung. Weiter wird das Reden mit einem offenen, übersichtlichen Weg verglichen und bezeichnet das aufrichtige Wort, das nichts Falsches, Verlogenes in sich birgt (Spr 23,15f.; 24,26). Als besondere Form der aufrichtigen Rede wird die offene Rüge erwähnt (Spr 10,10; 25,12; 27,5; 28,23), die vor allem auch als Mittel der Besserung angesehen wird (Spr 10,13; 14,3; 15,7; 26,4f.). Schliesslich wird ganz eindringlich von der Zuverlässigkeit der Rede gesprochen. Mit Ausnahme von Spr 10,20 werden dabei die beiden Begriffe אמת und אמונה verwendet. Die LXX (vgl. auch die Syr. Uebersetzung[1]) macht zwischen den Ausdrücken einen wesentlichen Unterschied. Während sie אמת mit ἀλήθεια übersetzt, wählt sie für אמונה πίστις[2]. Die Auslegung hat jedoch gezeigt, dass sich אמת und אמונה nicht merklich unterscheiden. Dort wo אמת in Blick auf Personen gesprochen wird, meint der Ausdruck Treue und Aufrichtigkeit als Verlässlichkeit. Der עד אמת fühlt sich verpflichtet, sich für seine Mitmenschen einzusetzen. Der Bedrängte kann sich auf ihn

---

1 Siehe oben 153 Anm. 1.

2 Nur in Spr 14,25 übersetzt die LXX אמת mit πιστός.

verlassen (Spr 14,25). Auch wenn אמת auf Worte bezogen ist, bedeutet es Verlässlichkeit. Diese Worte bieten Gewähr, dass man sich auf sie verlassen kann, weil sie von einem Menschen kommen, dem man Vertrauen entgegenbringen kann. Solche Worte sind beständig und dauerhaft (Spr 12,19).

Das Wortfeld von אמונה deckt sich ziemlich mit demjenigen von אמת. Es zeigt sich auch hier, dass das Wort nicht in erster Linie mit "Wahrhaftigkeit", sondern mit "Zuverlässigkeit" und "Treue" übersetzt werden muss[1]. Solche Worte, auf die man sich verlassen kann, finden bei Jahwe Wohlgefallen (Spr 12,22). Wie אמת wird אמונה auch von Personen ausgesprochen (Spr 14,5 עד אמונים). Einer besonderen Hochschätzung erfreut sich der "zuverlässige Bote" (Spr 13,17 ציר אמונים; vgl. 25,13 ציר נאמן).

Als Oppositum von אמת und אמונה erscheint oft שקר (Spr 12,19; 12,17; 12,22; 14,5). Dieser Gegenbegriff meint an diesen Stellen in erster Linie "Treuebruch, Unzuverlässigkeit, fehlende Vertrauenswürdigkeit"[2].

Wenn man diese Proverbien, die von der zuverlässigen Rede handeln, überblickt, hat man den Eindruck, dass sie sich vor allem auf den öffentlichen Bereich beziehen. Es wird wohl weniger von der Treue zu einer einzelnen Person gesprochen. Wenn vom Zeugen oder vom Boten die Rede ist, steht eine Gemeinschaft mit im Spiel (Familie, Sippe, Stadt).

Ganz anders steht bei Jesus Sirach der Freund im Mittelpunkt[3]. Bei ihm wird meistens nur von der Treue und Zuverlässigkeit zum Freunde gesprochen (Sir 6,5-17; 20,23f.; 22,22-26; 27,16-21;

---

1 WILDBERGER, THAT I 196-198.

2 KLOPFENSTEIN, Lüge 26.

3 Vgl. HASPECKER, Gottesfurcht 127f.136.164; PAX, Dialog 253f.

vgl. auch 9,10[1]). Wer ein Geheimnis seines Freundes oder etwas gegen ihn aussagt, der bricht dieses Verhältnis (Sir 19,8; 22,26; vgl. 6,7).

---

1 Der hebr. Text ist hier unsicher. Für "treu" wird wahrscheinlich דבק verwendet: ἔφισος αὐτῷ יד(בי)ק(נו); vgl. BARTHELEMY-RICKENBACHER, Sirach Konkordanz 80.



III

VON DER KLUGEN ZURUECKHALTUNG IM REDEN

1. Die sparsame Rede

17,27

Die beiden Sprichwörter 17,27/28 dürfen als eine Einheit betrachtet werden. Darauf weisen schon die Stichwortverbindung (נבון-תבונה) und die Alliterationen auf ח (bzw. ק) hin. Da aber doch in beiden eine Differenzierung gemacht wird - in V.27 geht es um den sparsamen Gebrauch und V.28 redet vom Schweigen -, halten wir die beiden Sprichwörter auseinander.

חוֹשֵׂךְ אֲמָרָיו יוֹדֵעַ דָּעַת וְקַר־רוּחַ אִישׁ תְּבוּנָה׃

Wer mit seinen Worten spart, ist einer der Erkenntnis kennt,
Wer kühlen Geistes[a] ist ein Mann der Vernunft.

Textanmerkungen:

a Das Ketib liest וקר "kühl", das Qere יקר "Kostbarkeit". Die BH schlägt vor, mit dem Ketib zu lesen. Wie aber HARTOM bemerkt, gibt auch die Lesung יקר einen guten Sinn: Die Kostbarkeit des Hauches (seines Mundes), d.h. wer spart mit den Worten[1].

KOPF will das Wort קר nicht von קר "kalt" ableiten, sondern er bringt es in Beziehung mit dem mittelhebr. קורת רוח "Seelenruhe". Dieser Ausdruck hat ein Synonym נחת רוח von נוח "ruhen". Diese Feststellung lässt an das arab. qrr "sich festsetzen", "ruhen", "verharren" denken[2].

---

1 HARTOM, משלי 58.

2 KOPF, Arabische Etymologien 200f.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.27 handelt es sich um eine einfache Nebenordnung. Subjekt und Prädikat können nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden[1]. An unserer Stelle ist es wahrscheinlich, dass die beiden Subjekte am Anfang stehen. Es wird ein Urteil über ein bestimmtes Verhalten gefällt.

יודע דעת ist eine Figura etymologica.

In einem synonymen Parallelismus werden hier zwei Aussagen, die vom vorsichtigen Reden handeln, zu einem Spruch vereinigt.

Alliterationen auf ח (bzw. כ und ק) und ר : חושך וקר־רוח.
Die alliterierenden ח (bzw. כ und ק) verschmelzen die beiden synonymen Ausdrücke zu einer Einheit[2].

Auslegung:

חשך kommt häufig in den poetischen Texten vor (Jes, Ps, Ijob und Spr) und hat die Bedeutung "zurückhalten", "schonen", "sparen". Mit einer Ausnahme (Spr 24,11) wird das Wort in den Proverbien in der Bedeutung von "schonen", "sparen" gebraucht (Spr 11,24; 13,24; 21,26).

In diesem Sinn muss auch V.27 interpretiert werden. חשך ist nicht etwa mit Schweigen identisch, sondern bezeichnet den sorgfältigen Gebrauch der Worte. Jener, der die Worte spart, wägt sie ab und geht sorgsam mit ihnen um. Er achtet darauf, dass er kein Wort zuviel und zuwenig ausspricht.

יודע דעת ist hier ein besonders sprachlich schön klingender Ausdruck (Paronomasie) für חכם . Wie דעת und חכמה sich nur schwer unterscheiden lassen[3], so wird auch ידע nur unwesentlich von חכם zu differenzieren sein (vgl. Ijob 34,2; Koh 9,11).

---

1 Vgl. dazu HERMISSON, Studien 144-146.

2 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 65f.

3 Vgl. BARUCQ, Proverbes 111f.

Trotz allem steht dieser Ausdruck hier nicht zufällig. Zwischen dem sparsamen Reden und der Erfahrung besteht ein enger Zusammenhang. Je mehr jemand Erfahrung besitzt (יודע דעת), umso mehr wird er zurückhaltend im Reden sein. Die Erfahrung hat ihn gelehrt, vorsichtiger mit seinen Worten umzugehen.

Der Parallelbegriff zu יודע דעת ist איש תבונה. תבונה steht von den 42 Belegen im AT 22x ausdrücklich in Verbindung mit חכמה[1] (Spr 2,2f.; 5,1; 8,1 u.a.). Der איש תבונה besitzt durchaus die Qualitäten des חכם (vgl. Spr 10,23; 11,12; 15,21; 20,5).

קר־רוח kommt nur hier im AT vor. Nach GROLLENBERG entspricht dieser Ausdruck dem Aegyptischen ḳb oder ḳbb und ist zusammen mit gr (Schweiger, Friedlicher) dem Heissen, Leidenschaftlichen, Schwätzer (šm, šmm) gegenübergestellt[2]. ḳb, ḳbb und ḳbḥ bedeutet "kalt" und wird zunächst vom Wasser ausgesagt. Dann aber ist das Wort auch auf Personen übertragen. Im NR erhält Thot den Beinamen "Kalter Mund". Der Zornige sagt zum "Kühlen": "Sitz dort nicht nieder, 'Kühler', sondern sprich" (Pap. S. Petersb. 1119,6). Im Anschluss an diese Beispiele folgert DUESBERG: "Ainsi le concept qu'exprime le gr ce double de celui du ḳb, qui est froid, maître de soi, circonspect"[3]. Es ist gut möglich, dass die Weisheitslehrer diesen Ausdruck vom Aegyptischen übernommen haben, weil die Formulierung gut dem entsprach, was sie unter richtigem Reden verstanden. Schon die Lehre des Ptahhotep (AR) enthält einen ähnlichen Gedanken: "Wenn du stark bist, musst du Respekt einflössen durch Wissen und durch 'Gelassenheit' (hrt) deiner Sprache" (370f.)[4].

---

1 RINGGREN, ThWAT I 622.

2 GROLLENBERG, A propos de Prov 8,6 et 17,27 42f.

3 DUESBERG, Scribes 114-117.

4 Uebersetzung nach ŽÁBA, Maximes 91.

Einige übersetzen den Ausdruck mit "kaltblütig"[1]. Doch gibt diese Uebersetzung eine falsche Vorstellung. Sie hat im Deutschen eher einen negativen Sinn und bezeichnet einen abgebrühten, emotionslosen Menschen. Besser sind die Wiedergaben "wer besonnenen Geistes ist"[2], "cool temper"[3]. Im Deutschen gibt es aber keinen Ausdruck, der genau das ausdrückt, was mit קר־רוח gemeint ist. Man versteht darunter jenen, der kühl überlegt, die Ruhe bewahrt. Auch wenn andere in ihrer Rede erhitzen und den Kopf verlieren, so bleibt er beherrscht und wägt jedes Wort ab, das er spricht[4]. Das Wort steht wahrscheinlich dem an mehreren Stellen gebrauchten Ausdruck ארך אפים (Spr 14, 29; 15,18; 16,32) nahe, der dem איש חמה (Spr 15,18), dem קצר־אפים (Spr 14,17) und dem קצר־רוח (14,29) entgegengesetzt ist.

Auch im folgenden Sprichwort wird חשך verwendet, aber in diesem Fall wird es für eine bestimmte Situation gebraucht.

10,19 בְּרֹב דְּבָרִים לֹא יֶחְדַּל־פָּשַׁע וְחֹשֵׂךְ שְׂפָתָיו מַשְׂכִּיל׃

Bei der Menge von Worten nimmt ein Vergehen kein Ende,
aber wer seine Lippen zurückhält, handelt klug.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.19a ist ein scheinbarer Verbalsatz. Doch nach der Absicht der Aussage ist der erste Halbvers besser als zusammengesetzter Nominalsatz zu verstehen, in dem die präpositionale Bildung "bei der Menge von Worten" als Subjekt, der Verbalsatz als Prä-

---

1 DELITZSCH, Spruchbuch 289; FRANKENBERG, Sprüche 105; GEMSER, Sprüche 74; KBL 849; vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 85 "sangre fría".

2 RINGGREN, Sprüche 72.

3 McKANE, Proverbs 238.

4 Ebd. 507.

dikat fungiert[1].

In V.19b ist Subjekt und Prädikat nicht eindeutig zu bestimmen. Es wäre denkbar, dass משכיל Subjekt wäre. Die Satzstellung macht, wie schon mehrmals beobachtet wurde, keine Entscheidung möglich, da in den anderen Beispielen von Nominalsätzen das dem Sinn nach eindeutige Prädikat auch vorangehen kann[2]. Doch aus dem Zusammenhang ist eher חשך Subjekt.

ברב דברים bildet eine Enallage (Substantiv "Menge" steht anstelle des Adjektivs). Man übersetzt am besten "bei vielen Worten".

In V.19b bildet das Wort "Lippen" eine Metonymie und steht für "Rede".

Die Wortpaare ברב דברים und חשך שפתיו (dazu משכיל) werden durch die Alliterationen ש und בר (vgl. auch ח u.כ) miteinander verbunden und werden besonders hervorgehoben.

Auslegung:

Die präpositionale Bildung ברב tritt häufig bei den Propheten (Jes, Jer, Ez), in den Proverbien und bei Kohelet auf und steht meistens um eine "Menge", "Zahl" (Spr 11,14: "bei vielen Ratgebern"; vgl. 24,6; 15,22; Hos 10,13: "viele Kriege"; Ps 5, 11: "zahllose Sünden"; Koh 5,2: "bei viel Geschäftigkeit und Torengerede in vielen Worten") oder um eine "Grösse", "Fülle" (Jes 61,3: "in der Fülle seiner Kraft"; vgl. Ps 33,16; 66,3; Ijob 30,18) auszudrücken.

Allgemein wird חדל mit "fehlen", "ausbleiben" wiedergegeben. Die meisten Kommentare interpretieren dementsprechend folgen-

---

1 Vgl. HERMISSON, Studien 159.

2 Vgl. BROCKELMANN, Syntax § 27 b-f; HERMISSON, Studien 145.

dermassen: wo viel geredet wird, kann פשע nicht ausbleiben[1]. Man vergleicht etwa Pirke ʾAbôth I 17: "und jeder, der viel Worte macht, bringt Sünde[2] ein" (vgl. Jak 3,5-8).

Mir scheint allerdings, dass חדל in der ursprünglichen Bedeutung "aufhören", "ein Ende nehmen" übersetzt werden muss. Auch KOEHLER gibt hier diesen Sinn[3]. Das Verb wird in Ex 9,29.33f. (J) vom "Aufhören" des Unwetters, in Sir 44,17 "von der Sintflut, vom Ende des Jubels und Frohsinns" gebraucht. Dtn 15,11 spricht davon, dass immer die Armen im Lande vorhanden sein werden. Die Stelle zeigt deutlich, dass es immer Arme gegeben hat und dass es sie auch weiterhin geben wird. "Durch viel Reden hört die פשע nicht auf" meint hier wohl, dass man mit vielem Reden ein Vergehen nicht zur Ruhe bringen kann. Es wird nicht gesagt, wessen Schuld (פשע) durch viele Worte nicht aufhört, vielleicht die des Sprechers. Dann wären die "vielen Worte" Entschuldigungen, Erklärungen für seine פשע. Gerade durch diese wird seine Schuld immer wieder in Erinnerung gerufen (vgl. "qui s'excuse, s'accuse").

Unter פשע darf man nicht an ein bestimmtes Vergehen denken (vgl. 12,13[4]). Auch sind die Uebersetzungen "Treuebruch", "Auflehnung", "Empörung" hier weniger nützlich[5]. פשע muss als "ein sittenverletzendes, allgemeinverwerfliches Verbrechen" verstanden werden, das "als bewusste, beabsichtigte, gewollte Tat begangen wird"[6]. Ungeeignet ist auch die Uebersetzung der

---

1 DELITZSCH, Spruchbuch 170; FRANKENBERG, Sprüche 68f.; OESTERLEY, Proverbs 79; HARTOM, משלי 35; GEMSER, Sprüche 50; BARUCQ, Proverbes 104; SCOTT, Proverbs 82; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 60; McKANE, Proverbs 416 u.a.

2 Abôth hat anstelle von פשע חטא (vgl. LXX ἁμαρτία).

3 KBL 277.

4 Siehe unten Kapitel VI 302.

5 KBL 785.

6 KNIERIM, Hauptbegriffe 177.

LXX, welche ἁμαρτία wählt. Wenn auch durch die פשע mit Gott gebrochen wird, liegt doch das Gewicht des Begriffes auf dem Aufweis des Frevelhaften, der Schwere der Tat als solcher[1].

Im Gegensatz zum vielen Reden steht חשך mit der Bedeutung "zurückhalten", "schonen", "sparen". Das Wort wird, wie bereits dargelegt wurde (Spr 17,27), in den Proverbien meistens in der Bedeutung "schonen", "sparen" gebraucht.

Nach den meisten Exegeten wird in V.19b eine allgemeine Aussage über den sorgfältigen Gebrauch der Rede gemacht. Jener handelt klug, der sparsam mit seinen Worten umgeht. McKANE glaubt zwar, der Weise bewahre das Schweigen bis die Zeit zum Reden reif geworden sei. Dann könne auch er wirksam sprechen und seine Worte hätten das nötige Gewicht[2]. Allerdings scheint mir, dass hier McKANE zuviel aus dem Text herausliest. Das Abwarten auf den richtigen Augenblick ist hier nicht ausgedrückt.

חשך muss im Zusammenhang mit פשע gesehen werden und bedeutet "zurückhalten mit seinen Worten", d.h. nicht immer auf die פשע zu sprechen kommen. Wer mit seinen Reden diesbezüglich spart, der vertreibt die פשע. Solches Handeln wird in unserem Sprichwort als "klug" bezeichnet.

Auch im nächsten Sprichwort ist wohl an den sparsamen Gebrauch der Worte gedacht, falls die Textkorrektur von תיטיב zu תָּפִיק angenommen wird. Da dieses Sprichwort bereits an anderer Stelle behandelt wird, kann es hier in Kürze erwähnt werden[3].

---

1 KNIERIM, Hauptbegriffe 178.

2 McKANE, Proverbs 416.

3 Vgl. oben Kapitel I 53-55.

15,2 לְשׁוֹן חֲכָמִים תֵּיטִיב דָּעַת וּפִי כְסִילִים יַבִּיעַ אִוֶּלֶת׃

Der Weisen Zunge lässt träufeln Erkenntnis,
aber der Toren Mund sprudelt Narrheit aus.

Auslegung:

Es ist möglich, dass die Metapher "sprudeln" die Vorstellung des fast nutzlosen "Verschwendens" hervorruft. Der Mund des Toren plappert überflüssige Worte daher. Er erzählt unüberlegt alles weiter. Jedes Wort, das er spricht, ist zuviel. Im Gegensatz zu diesem sinnlosen Verschwenden gebraucht der Weise seine Worte sparsam und sorgfältig (vgl. 17,27). Falls hier wie in Hld 4,11 und Spr 5,3 an das Bild des triefenden Honigs gedacht ist, bedeutet der Ausdruck נטף "träufeln" das sachte Herabfliessen dieses kostbaren Nahrungsmittels. Langsam sammelt sich die süsse Substanz. Nichts kann davon vergeudet werden. Im Gegensatz zum verschwenderischen Hervorsprudeln wird hier mit dem Honig eher gegeizt. So ähnlich spart der Weise mit seinen Worten.

Falls die Textkorrektur des schwer verständlichen MT richtig ist, handelt auch das folgende Sprichwort vom sparsamen Gebrauch bestimmter Worte. Man wird sich allerdings zu fragen haben, ob nicht auch der MT einen guten Sinn ergibt.

25,27 אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא־טוֹב וְחֵקֶר כְּבֹדָם כָּבוֹד׃

Zuviel Honig essen ist nicht gut
und das Suchen seiner Ehre ist eine Last[a].
(nach LXX) "und spare mit ehrenden Worten".

Textanmerkungen:

a Meistens wird V.27b als unverständlich beurteilt. Deshalb wurden die verschiedensten Textkorrekturen vorgeschlagen. PERLES nimmt an, dass חקר mit dem arab. ḥaqara "verachten" verwandt ist und mit Hilfe der Vulgata ändert er den Text וחֵקֶר כָּבוֹד מְכֻבָּד

"und wer Ehre verschmäht (d.h. wer frei von Ehrsucht ist), der ist gerade geehrt"[1]. Diesem Vorschlag folgt auch van der PLOEG[2]. Falls חקר wie im arab. "verachten" heissen könnte, wäre natürlich diese Lesung erwägenswert. DRIVER geht davon aus, dass in V.27b etwas Gegenteiliges zu V.27a stehen müsse. Auf Grund der Lesung des Symmachus ἐξερευνᾶν δὲ τιμὴν ἑαυτῷ δόξαν "das Nachforschen nach Ehre ist Ruhm in sich selbst" konstruiert er וְחֵקֶר כָּבוֹד מְכֻבָּד "but the search for honour is honourable"[3]. KUHN und BH korrigieren zu וּדְחֹק כָּבוֹד מִכָּבוֹד "und das Drängen von Ehre auf Ehre" d.h. ebensowenig, dass eine Ehre die andere drängt"[4] BARUCQ zieht bloss das מ (im Suffix) zum folgenden Wort כָּבֵד מִכָּבֵד "ni de rechercher gloire sur gloire"[5]. Aehnlich auch BUBER: "noch das Aeusserste an Ehrung als Ehre"[6]. EHRLICH liest für das undeutbare כבדם כבוד : כָּבוֹד מִכְבּוֹד . מִכְבּוֹד fasst er als Substantiv für "schwere Last" auf[7]. Die Schwierigkeit liegt bei dieser Deutung nur darin, dass מכבוד nirgends sonst belegt ist[8]. MACINTOSH betrachtet das מכבד als Part. Ho. mit der Bedeutung "is dealt heavily with, is oppressed" (מָכְבָּד). Die Vulgataübersetzung "opprimitur a gloria" entspreche genau dieser Form. So übersetzt er den Vers: "It is not good to eat too much honey, and he who searches for glory will be distressed"[9]. Da der Text etwas schwierig zu deuten ist, regt FRANKENBERG an, auf Grund der LXX τιμᾶν δὲ χρὴ λόγους ἐνδόξους anstelle von וְהֹקֵר וְחֹקַר (Hi. von יקר "kostbar, selten machen", "sparsam gebrauchen")(vgl. Spr 25,17) und anstelle von דִּבְרֵי כְּבֻדָּם zu lesen[10]. Dieser Korrektur folgen verschiedene Exegeten[11].

---

1 PERLES, Analekten 20.

2 Van der PLOEG, Spreuken 85.

3 DRIVER, Problems in the Hebrew Text 190f.

4 KUHN, Beiträge 65.

5 BARUCQ, Proverbes 196.

6 BUBER, Gleichsprüche 260.

7 EHRLICH, Randglossen 150.

8 MACINTOSH, A Note 114 Anm. 2.

9 Ebd. 112-114.

10 FRANKENBERG, Sprüche 143.

11 TOY, Proverbs 470; RINGGREN, Sprüche 101; GEMSER, Sprüche 92; McKANE, Proverbs 587f.; vgl. auch KBL 398.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.27a liegt ein einfacher Nominalsatz vor. Das Subjekt wird hier mit einem Infinitiv absolutus gebildet. Der Gebrauch dieser Konstruktion ist selten (vgl. Spr 28,21; Jes 58,6-7; 1 Sam 15,23; Jer 10,5)[1]. Der Infinitiv abs. kann wie der Infinitiv cs. einen Akkusativ (דבש) bei sich haben[2]. Das Prädikat bildet hier einen Wertbegriff. Dadurch sind Subjekt und Prädikat eindeutig zu bestimmen.

Analog zu V.27a ist auch V.27b zu verstehen: חקר כבדם ist Subjekt und כבוד Prädikat. Das Suffix (Plur.) ־ָם ist als unpersönliches Pronomen aufzufassen[3].

לא־טוב ist eine Litotes. Mit diesem Stilmittel kann man die unangenehmen Folgen des übermässigen Genusses von Honig geschickt umschreiben.

Die häufige Alliteration auf ב und דב zeigt die enge Beziehung zwischen den beiden Gliedern auf: דבש הרבות טוב כבדם כבוד. כבדם כבוד bildet eine Paronomasie (gleiche Wurzel in verschiedener Funktion). Gleichzeitig bilden die beiden Ausdrücke ein Wortspiel (vgl. dazu die Auslegung). Auffällig sind auch die vielen o-Vokale.

Auslegung:

Der Honig ist ein beliebtes Nahrungsmittel. Er wird gerühmt wegen seines Geschmackes, als besonders gutes Nahrungs- und hochgeschätztes Genussmittel (Ri 14,8f.18; 1 Sam 14,25ff.; Ps 19,11; 81,17; 119,103; Spr 16,24 u.a.)[4]. Aehnlich wird in un-

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 113 a u. b; JOÜON, Grammaire §§ 154 b. 123 b.

2 JOÜON, Grammaire § 124f. (vgl. Dtn 10,15); § 123 t.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144 f.

4 Zum Wort דבש vgl. SILBERMAN, BHH II 747.

serem Sprichwort vor zu einer grossen Menge gewarnt. Zuviel Honig liegt dem Magen schwer auf und es gibt Magenverstimmung. Mit dem Ausdruck לא־טוב wird untertreibend weniger gesagt als wirklich gemeint ist. Durch diese ironische Darstellung werden die Folgen des übermässigen Genusses nur umso deutlicher erkenntlich. Wie bereits die Textanmerkungen gezeigt haben, liegt das Problem des Verses im 2. Glied. Einzelne Aenderungen beachten das Bild von unbeherrschtem Honigessen zuwenig (BARUCQ, BUBER, EHRLICH und PERLES). MACINTOSHs Vorschlag ist bemerkenswert. Dem Bild "viel Honig essen" entspricht "das Nachforschen nach Ehre" und der Litotes "nicht gut" das Verb מְכֻבָּד. Allerdings ist das Hofʿal von כבד sonst nicht belegt. Immerhin würde das Verb gut zum Bild vom schweren Aufliegen im Magen passen.

Nun aber kann man den Vers auch noch einfacher verstehen, ohne dass eine Textkorrektur erforderlich ist. Das Suffix Plur. kann als unpersönliches Pronomen aufgefasst werden "die Erforschung nach seiner Ehre", d.h. das eifrige Suchen irgend eines Menschen nach Ehre. Das zweite Substantiv כבוד[1] hat hier die erste Bedeutung "Last", "Gewicht". Dadurch kommt ein schönes Wortspiel zwischen כבודם "Ehre" und כבוד "Last" zustande. Solche Wortspiele sind in verschiedenen Sprichwörtern der einzelnen Sprachen beliebt. Ganz deutlich kommt dieser Wechsel auch in Jes 22,23f. zum Ausdruck: והיה לכסא כבוד לבית אביו
ותלו עליו כל כבוד בית־אביו

"zum Ehrenthron wird er für das Haus seines Vaters, hängt man aber an ihn das ganze Gewicht seines Vaterhauses...

---

1 BRYCE, Another Wisdom-Book 150, fasst כבוד als Adjektiv auf und weist daraufhin, dass wenigstens an drei Stellen der adjektivische Gebrauch möglich sei (Jes 11,10; 22,23 und Ps 66,2). Doch in Jes 22,23 kann כבוד ein qualitativer Genitiv sein und in Ps 66,2 ist wahrscheinlich כבוד als eine Antiptosis zu verstehen.

Durch diese Uebersetzung gibt unser Sprichwort einen guten Sinn. Genau wie der übermässige Genuss von Honig im Magen schwer aufliegt, so ist das leidenschaftliche Suchen nach Ehre für den Menschen schädlich. Es bringt ihm nur Nachteile.

Zum Schluss sei noch auf die Lesung der LXX hingewiesen, obwohl man zwei bedeutende Aenderungen vornehmen muss. Aehnlich wie zuviel Honigessen Unwohlsein bewirkt, so geht es mit dem Komplimentemachen. Es ist ein bezeichnendes Merkmal geschwätziger Menschen, dass sie mit lobenden Worten umgehen, um sich bei den andern beliebt zu machen. Aber solche Worte sind nicht ehrlich gemeint. Dieses Sprichwort (nach der LXX) will keineswegs verwehren, eine gute Leistung mit entsprechendem Lob anzuerkennen. Wie der Honiggenuss mit Mass sehr heilsam ist, so verleihen sparsam gebrauchte Lobesworte neuen Ansporn und sind eine gebührende Anerkennung für verdiente Leistung.

Aber wie schon gesagt, muss die Korrektur nach der LXX eher abgelehnt werden, da der MT einen guten Sinn ergibt.

2. Die sorgfältige Rede

a) Mit Ueberlegung reden

Schwätzer sind dadurch bekannt, dass sie gedankenlos und übereilig drauflos reden. Dagegen der Weise nimmt sich Zeit und überlegt sich die Sache gründlich, bevor er spricht und Antwort gibt.

15,28 לֵב צַדִּיק יֶהְגֶּה לַעֲנוֹת וּפִי רְשָׁעִים יַבִּיעַ רָעוֹת׃

Das Herz des Gerechten sinnt, was zu antworten ist[a],
aber der Mund der Frevler sprudelt das Böse aus.

Textanmerkungen:

a LXX[B] übersetzt für לענות πίστεις , LXX[א A] mit πίστις; 5 MSS der LXX mit πίστιν. Die Peschitta hat bhjmnut' und der Targum בְּהֵימָנוּתָא . Es scheint, dass diese Versionen אמונה oder אמונות gelesen haben[1]. JOÜON bemerkt, dass אמונה auch den Sinn von "Gutes" habe[2]. KUHN ändert zu לִנְעִמוֹת "Freundliches"[3].

Obwohl diese Korrekturen einen guten Sinn ergeben, ist es nicht nötig den MT zu ändern[4].
Die LXX hat noch einen Zusatz: "Die Wege der gerechten Menschen sind angenehm vor Gott, durch sie werden auch die Feinde zu Freunden". Diese Stelle erinnert an Spr 16,7: "Wenn Jahwe Wohlgefallen hat an eines Mannes Wegen, so stimmt er auch seine Feinde zum Frieden mit ihm".

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.15,28a/b sind als zusammengesetzte Nominalsätze zu betrachten, bei denen die Subjekte "Herz des Gerechten" und "Mund des Frevlers" am Anfang stehen.

יביע ist ein metaphorischer Ausdruck.

לענות und רעות bilden ein Homoioteleuton. Häufiger Wechsel von a- und i-Vokalen.

Auslegung:

לב bezeichnet hier das Organ des besonnenen Nachdenkens[5]. Oft steht לב mit אמר (1 Sam 27,1; vgl. 1 Kön 12,26f) und דבר (Gen 24,45) verbunden. Unter diesem Vordersatz werden allerlei Ueberlegungen durchgeführt, Pläne gefasst und Erwägungen ange-

---

1 Vgl. TOY, Proverbs 319.

2 JOÜON, Notes 185.

3 KUHN, Beiträge 38.

4 Vgl. McKANE, Proverbs 483f.

5 SCHMIDT, Anthropologische Begriffe 385; STOLZ, THAT I 863; WOLFF, Anthropologie 82f.

stellt[1].

Man darf sich nun nicht vorstellen, dass der Ausdruck לב הגה einfach "ein kühles Ueberlegen und Nachdenken" meint. הגה bedeutet "summen", "knurren", "murren", so z.B. vom Löwen (Jes 31,4), dann auch "sinnen", "nachdenken", d.h. für sich murmeln, leise reden, womit das Denken begleitet ist[2]. In den Psalmen wird es sowohl für den Gerechten wie auch für den Feind gebraucht. Beide führen eine Art Selbstgespräch. So sinnt der Beter über Gott (Ps 63,7), über seine Werke (Ps 77,13; 143,5) und Thora (Ps 1,2) nach. Die Feinde ersinnen Uebles (Ps 38,13). In Spr 24,2 sind es die bösen Männer, die die ganze Zeit Trug ausdenken.

PAX weist darauf hin, dass das Selbstgespräch im Orient als echtes Gespräch, "als ein mit-sich-selbst sprechen empfunden wird, wobei man leise oder laut, in Gedanken oder Worten sich über irgendwelche Dinge klar werden will". Man redet dabei zu seinem Herzen[3]. Auch für Aegypten gibt GRAPOW reiches Material, woraus hervorgeht, dass auch der Aegypter bei seinem Ueberlegen mit sich selbst wie zu einem andern spricht[4]. Ein anschauliches Beispiel bietet die "Geschichte des Schiffbrüchigen" (12. Dyn.), in der dieser "allein ist nur mit seinem Herzen", das zu jeder Zeit ihm sagt, was er tun muss. Aehnliche Selbstgespräche finden wir in Dtn 32,26-35, beim Prediger (1,16-18; 2,15; 3,17f) und Jesus Sirach[5]. Ebenso weist PAX in der griech. Literatur auf viele Beispiele hin[6].

Bevor der Gerechte zu antworten beginnt, murmelt er vor sich

---

1 WOLFF, Anthropologie 82f.

2 Vgl. KOEHLER, Miscellen 240; KBL 224 "murmelnd bedenken".

3 PAX, Volkskunde 294f.; ders., Dialog 254-256.

4 GRAPOW, Wie die alten Aegypter sich anredeten IV 73f.

5 Vgl. dazu Beispiele bei PAX, Dialog 254-256.

6 Ebd. 259f.

hin und denkt nach. Er überprüft seine Worte. Ganz richtig bemerkt OESTERLEY: "the righteous ... man weighs his words before giving an answer"[1]. In ähnlicher Weise spricht Jesus Sirach: "Sei zum Hören schnell bereit, doch mit Bedachtsamkeit gib Antwort; gib Antwort deinem Nächsten, wenn du kannst, wenn aber nicht, leg auf den Mund die Hand" (5,11f).

Man darf aber in diesem Glied das Hauptgewicht nicht auf das Wort הגה setzen, sondern der Akzent liegt eher auf לענות. Dies hebt die Antithese in V.28b klar hervor[2].

ענה bedeutet dann nicht einfach "reden", sondern ist als "eingehen auf etwas" zu verstehen, als ein Ausdruck für ein gutes Verhältnis, wie dies in Hos 2,17 deutlich wird. Die Stelle wird zwar oft verschieden interpretiert. BH schlägt vor, וְעָלְתָה anstelle von וְעָנְתָה zu lesen. Doch ist diese Korrektur, wie AUDET überzeugend feststellt, nicht nötig. "Sie (die Braut) wird antworten wie in ihrer Jugend Tagen" ist eine Anspielung auf den damals gebräuchlichen Wechselgesang zwischen Braut und Bräutigam ("chants nuptiaux alternés")[3]. ענה ist also mehr als eine Antwort im Sinne eines Wortwechsels; es sagt umfassend: die Braut geht auf die Worte des Bräutigams ein und antwortet ihm wie damals zur Zeit der ersten Liebe.

So nimmt sich der Gerechte Mühe und überlegt sich, welche Worte er gebrauchen will, damit das Vertrauensverhältnis zum andern gefördert wird[4].

Im Gegensatz dazu sprudelt der רשע Böses aus. Ihn beherrscht

---

1 OESTERLEY, Proverbs 125.

2 Vgl. TOY, Proverbs 316.

3 AUDET, Le sens 211f: "La 'réponse' de l'épouse serait la réponse consacrée par l'usage de ces chants nuptiaux alternés, avec la signification précise qu'elle devait y revêtir".

4 Aehnlich interpretiert McKANE, Proverbs 483f.

eine "triebhafte Gier" (Spr 10,3; 28,15; vgl. 11,6) und ein heilloser Drang zum Verkehrten und Bösen (Spr 12,5; 21,10)[1]. Das Verb נבע kann im guten Sinn gebraucht werden (vgl. Spr 18, 4[2]; 1,23), hat aber meistens eine negative Bedeutung (Spr 15, 2; Ps 59,8) und wird von den Feinden ausgesagt, die "aus der Fülle innerer Erregung sprechen"[3]. In diesem metaphorischen Ausdruck spielt wahrscheinlich das Bild des unaufhörlichen Hervorbrechens des Quellwassers eine Rolle. Wie man das Wasser der Quelle nicht zum Stoppen bringen kann, so kommt das Böse einfach aus dem Munde des Frevlers hervor. Ganz treffend übersetzt deshalb BARUCQ mit "vomit"[4]. Während die LXX diesen kräftigen Ausdruck mit dem gewöhnlichen Wort ἀποκρίνεται wiedergibt, ist in den Uebersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion, die ἀναβλύζει wählen, der ursprüngliche Sinn von נבע noch enthalten.

Der überlegten Rede steht das hastige und übereilige Sprechen gegenüber. Davor warnt das folgende Sprichwort.

29,20 חָזִיתָ אִישׁ אָץ בִּדְבָרָיו תִּקְוָה לִכְסִיל מִמֶּנּוּ׃

> Schaust du einen Mann, der mit seinen Worten hastet,
> mehr Hoffnung für den Toren als für ihn.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Man kann V.20a/b als einen Bedingungssatz verstehen, in dem die einander bedingenden Sätze asyndetisch nebeneinander geordnet sind[5]: "Wenn du einen Mann siehst ... (so wisse) der

---

1 KEEL, Feinde 110-113.

2 Siehe unten Kapitel VI 279.

3 KEEL, Feinde 171.

4 BARUCQ, Proverbes 136.

5 BROCKELMANN, Syntax § 164 a.

Tor hat mehr Hoffnung als er". Doch wahrscheinlicher ist das erste Glied als eine Frage ohne Interjektion (הֲ) aufzufassen[1]. In V.20a sind eigentlich zwei asyndetische Sätze nebeneinandergestellt (Fragesatz und Partizipialsatz), die aber voneinander abhängig sind. Eine solche Konstruktion nennt RICHTER "Interdependenz"[2], HERMISSON "konjunktionslose Parataxe"[3]. Am besten übersetzt man diese "Interdependenz" mit einem Relativsatz: "Siehst du einen, der hastet mit seinen Worten"[4]. Die gleiche Form findet sich auch in Spr 22,29[5] und 26,12 (doch hier anstelle von ראית:חזית).

V.20b bildet einen Komparativsatz. Zwei Menschen werden miteinander verglichen und daraus wird ein Urteil gefällt. Gewöhnlich werden diese Sätze in den Proverbien auf einen Spruch verteilt (vgl. 12,9; 15,16f; 21,9.19; 28,6; Sir 41,15)[6]. Die gleiche Form ist auch noch in Spr 26,12b anzutreffen.

Alliteration auf a-Laut und ז (bzw. צ): חזית אץ
Dazu häufige a- und i-Vokale, die sich meistens abwechseln.

Auslegung:

Das Wort אוץ wird 4x in den Proverbien gebraucht (19,2; 21,5; 28,20; 29,20). Daneben erscheint es noch 2x in Josua (10,13; 17,15) und je 1x in Ex 5,13; Jer 17,16; Gen 19,15 und Jes 22,4 (beidemal im Hi.). Es bedeutet im Qal "drängen", "eilig haben". In den Proverbien wird es für Hast gebraucht. Alles unbesonnene, übereilte Draufloshandeln ist verdächtig. So

---

1 BROCKELMANN, Syntax § 54 a; vgl. FRANKENBERG, Sprüche 158.

2 RICHTER, Recht 31.

3 HERMISSON, Studien 158.

4 Vgl. zu den asyndetischen Relativsätzen BROCKELMANN, Syntax §§ 146-149, bes. 149.

5 GRESSMANN, Neugefundene Lehre 276 und HUMBERT, Recherches 21, wollen הָזית streichen, da es in Amenemope fehlt.

6 Vgl. SCHMIDT, Studien 47.52; HERMISSON, Studien 155f.

wird vor dem schnell Erworbenen gewarnt. Ein in Hast erworbener Reichtum bringt keinen Segen (Spr 28,20; vgl. 13,11; 28, 22). In Spr 21,5 steht der Fleissige, der durch Planen Gewinn erreicht, dem übereilt Handelnden entgegen. Spr 19,2 stellt den Eifrigen[1], der ohne Einsicht (דעת) handelt, mit dem Hastenden auf gleiche Ebene. Darin liegt die Schwäche des Uebereiligen, dass er kopflos (ohne דעת) und planlos etwas unternimmt. Auch in Jesus Sirach wird vor dem hastigen Treiben gewarnt (11,10). An diesen Stellen ist ein Zug zum Bedächtigen und Vorsichtigen erkennbar. Von RAD schreibt: "Alles Schnelle ... ist von vornherein verdächtig. Man ist fürs Haushalten mit den Kräften. Ein unnützes Engagement soll man meiden, unnötigen Konflikten aus dem Wege zu gehen, ist nicht ehrlos, und man soll nicht mehr erstreben, als die Verhältnisse hergeben"[2].

So wird hier vor dem schnellen Drauflosreden gewarnt. Jeder, der sich keine Zeit nimmt, seine Worte zu überlegen, bevor er sie ausspricht, steht schlimmer da als ein Tor.

תקוה bedeutet hier wie in den übrigen Proverbienstellen (10,28; 11,7.23; 19,18; 23,18; 24,14; 26,12) "menschliche Lebenshoffnung"[3]. Wer hastig redet, dem wird diese Zukunft und Hoffnung für sein irdisches Leben abgesprochen. Wie ZIMMERLI richtig schreibt, will mit dem Ausdruck "mehr Hoffnung für den Toren" keine Aufwertung der Hoffnungsmöglichkeit des Toren vollzogen werden, dem nun doch noch Zukunft verheissen würde. "Vielmehr bleibt auch dieses durchaus im Rahmen der Gesamtsicht, dass ein Tor keine Hoffnung hat. Das ist die Ordnung, die in der

---

1 נפש bedeutet hier Vitalität und Eifer (vgl. McKANE, Proverbs 527; GEMSER, Sprüche 77). TUR-SINAI, Sēper ʾjob 167 Anm 1., liest נפש als Ni. von פוש "einer der herumläuft ohne Nachdenken" (vgl. auch TUR-SINAI, Mischle 227).

2 Von RAD, Weisheit 116f.

3 ZIMMERLI, Hoffnung 20-22.

Welt herrscht"[1].

Auch Spr 12,18 handelt vom unbesonnenen Reden: "Es gibt einen unbesonnenen Schwätzer - (das ist) wie Schwertstiche, aber die Zunge der Weisen (ist) Heilkraft". Da jedoch der Akzent auf der Wirkung solcher Worte liegt, wird dieses Sprichwort an anderer Stelle behandelt[2].

b) <u>Das Suchen nach Erkenntnis und ihre Aufspeicherung</u>

Eng mit dem überlegten Reden ist auch das Suchen und Aufspeichern von Erkenntnis verbunden. Der Weise schwätzt nicht einfach drauflos, sondern ist besorgt, Erfahrungen und Erkenntnis zu erwerben, um davon im entscheidenden Augenblick wieder weiterzugeben.

15,14 לֵב נָבוֹן יְבַקֶּשׁ־דָּעַת ופני (וּפִי ק׳) כְסִילִים יִרְעֶה אִוֶּלֶת׃

Des Verständigen Herz sucht Erkenntnis,
aber der Mund[a] der Toren weidet[b] Narrheit.

<u>Textanmerkungen:</u>

a Das Ketib liest וּפְנֵי. Wahrscheinlich ist das Qere וּפִי vorzuziehen, da auch die andern Versionen (LXX στόμα ; Peschitta wpwm'; Targum וּפוּמְהוֹן und Vulg. os) mit "Mund" übersetzen[3].

DAHOOD bemerkt aber, dass im Ugaritischen pn "wünschen", "verlangen" bedeute. Dadurch werde die Aenderung zu פִי grundlos. V.14b werde demzufolge übersetzt: "but the appetite of fools feeds on folly"[4].

---

1 ZIMMERLI, Hoffnung 22.

2 Siehe unten Kapitel VI 292-295.

3 Vgl. auch DELITZSCH, Spruchbuch 251.

4 DAHOOD, Proverbs 34.

b Die LXX übersetzt mit γνώσεται κακά (dagegen Symmachus ποιμαίνει ἀνομίαν). THOMAS tritt für die Leseart יְדְעֶה ein (vgl. mit arab. daʿā "sought", "demanded") (vgl. LXX): "and the mouth of fools seeks (desires) folly"[1]. FRANKENBERG meint, dass רעה das aramäische Wort für das hebr. רצה sei[2]. Nach meiner Auffassung gibt רעה einen durchaus verständlichen Sinn (vgl. Auslegung).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.14a/b sind zusammengesetzte Nominalsätze.

Das alliterierende ב unterstreicht in V.14a das eifrige Suchen des נבון nach Erkenntnis: לב נבון יבקש. בקש und רעה sind Metaphern.

Auslegung:

Die beiden entscheidenden Wörter in V.14 sind בקש und רעה. Viele Kommentare deuten dieses Sprichwort folgendermassen: Der Einsichtige sucht nach Erkenntnis (ähnlich wie Spr 10,14), die Toren aber weiden sich an der Dummheit[3]. Sie haben einen Hunger nach Dummheit. Sie beschäftigen sich andauernd damit. McKANE glaubt, dass die Metapher "sich sättigen an Dummheit" einen fremden Gedanken zu V.7 einführe. So leitet er das Verb von רעה II "sich einlassen mit" ab (Spr 13,20; 28,7; 29,3)[4].

Es stellt sich aber die Frage, ob hier nicht die beiden Ausdrücke בקש und רעה aus der Hirtensprache stammen und von dort gedeutet werden müssen. So hat רעה vor allem neben "abweiden" (Gen 41,2.18; Jes 5,17) die wichtige Bedeutung "Tiere auf die

---

1 THOMAS, Textual and Philological Notes 285.

2 FRANKENBERG, Sprüche 92; vgl. HARTOM, משלי 50.

3 TOY, Proverbs 308f; OESTERLEY, Proverbs 121; BUBER, Gleichsprüche 239; HARTOM, משלי 50; BARUCQ, Proverbes 134; SCOTT, Proverbs 101; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 77.

4 McKANE, Proverbs 479.

Weide treiben, weiden lassen"[1] (Gen 37,13.16; Jes 14,30; 49,9). Die Sorge für die Herde gehört zur wichtigen Eigenschaft des Hirten. Er ist mit ganzem Einsatz für seine Herde da (Joh 10, 11). Er sammelt die zerstreuten Schafe und führt sie zu guten Weiden (vgl. Ez 34,11ff; Mich 4,6f; Jer 23,3f)[2]. Jeremias und Ezechiel wenden sich gegen die Hirten des Volkes, die ihre Aufgabe vernachlässigt haben, auf die ihnen anvertraute Herde achtzugeben, so dass die Schafe sich "zerstreuten" und "verlorengingen" (Jer 23,1-4). In Ez 34,4 wird aufgezählt, was zu den Aufgaben des Hirten gehört, "das Erkrankte stärken", "das Gebrochene verbinden", "das Versprengte zurückholen" und "das Verlorene suchen" (vgl. Ez 34,11-15; Mich 4,6f). Eine der wichtigen Aufgaben ist das "Suchen der Verlorenen und Zerstreuten" (Jer 23,3; Mich 4,6; Ez 34,4.6.11-13.16; Lk 15,4; Joh 10,11.14). Die Pflicht, dem Verlorenen nachzugehen wird in Ez 34 dreimal mit dem Verb בקש bezeichnet: "und das Versprengte (habt ihr) nicht zurückgeholt noch das Verlorene <u>gesucht</u>" (34,4); "über das ganze Land hin zerstreuten sich (die Tiere) meine(r) Herde, und da war keiner, der (nach ihnen) fragte noch (nach ihnen) <u>suchte</u>" (34,6); "das Verlorene werde ich <u>suchen</u>" (34,16).

So kann auch in unserem Sprichwort בקש ein metaphorischer Ausdruck sein und die Sorge des נבון um die דעת bzeichnen. Dies entspricht durchaus diesem Menschen, der sich vom Weisen nicht viel unterscheidet. Er wird in den Sprüchen immer als derjenige geschildert, der auf Weisheit und Erkenntnis ausgeht (vgl. 14,6.33; 18,15; 19,25). Deshalb wird auf seinen Lippen Weisheit gefunden (10,13[3]). Wie der gute Hirte sich um seine Tiere kümmert, sie sucht und zurückholt, so ist das Herz des נבון be-

---

1 Siehe unten Kapitel VI 285.

2 Vgl. zum Hirtenmotiv unten Kapitel VI 285-287.

3 Zum Begriff נבון siehe oben Kapitel II 124f.

sorgt, דעת zu finden. Unablässig geht er der Erkenntnis nach und sucht sie zu erwerben.

Dagegen weidet der Mund des Toren אולת. Er führt die Torheit auf die Weide. Wie die Herde der Stolz des Hirten ist, so die אולת derjenige des כסיל.

Dass der כסיל in seinem Reden sich mit אולת befasst, wird in den Proverbien mehrfach auf verschiedene Weise geäussert. So schreit das Herz des Toren Dummheit aus (12,23; 15,2; vgl. auch 13,16; 26,4.5).

10,14 חֲכָמִים יִצְפְּנוּ־דָעַת   וּפִי אֱוִיל מְחִתָּה קְרֹבָה׃

Die Weisen sparen Erkenntnis auf,
aber des Narren Mund ist ein nahes Verderben (ein naher Bankrott).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.14b bildet einen einfachen, V.14a einen zusammengesetzten Nominalsatz.

Alliterationen auf מ und ח (bzw. כ, ק): חכמים מחתה קרבה.
Zwischen V.14 und V.15 Stichwortverbindung: מחתה

Auslegung:

Nach FRANKENBERG soll in V.14a gesagt werden, dass kluge Menschen das, was sie vernommen haben, nicht ausschwatzen, sondern für sich behalten sollen[1]. Aehnlich interpretiert auch TOY die Stelle. Die Weisen, die um die Macht der Worte wissen, sind vorsichtig im Reden und halten meistens zurück, was sie wissen[2]. Diese Deutung ist möglich.

---

1 FRANKENBERG, Sprüche 68.

2 TOY, Proverbs 208; vgl. HARTOM, משלי 34; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 60.

צפן heisst zunächst "verbergen" (Ez 2,2; Jos 2,4; Ijob 10,13). So ähnlich kann man auch das Verb auf V.14 anwenden. Die Weisen verbergen, was sie vernommen haben und werden deshalb den Toren entgegengestellt, die gleich alles ausposaunen. Doch wird צפן eher den üblichen Sinn von "aufbewahren" haben. So heisst es in Spr 13,22, dass das Vermögen des Frevlers für den Gerechten "aufbewahrt werde". In Hld 7,14 ist die Rede von "aufgesparten Früchten". Wie allerlei Früchte[1] für den Liebhaber aufbewahrt werden (Hld 7,14), so speichert der Weise alle seine Erfahrung, Erkenntnis und Weisheit auf[2] (vgl. Spr 2,5; 2,1). Vor allem profitiert er von den Erkenntnissen und Erfahrungen der andern. Er hört auf die Worte seiner Lehrer und nimmt sie auf (vgl. Spr 2,1; 7,1). Er lebt im beständigen Kontakt mit seinesgleichen, von denen er Rat (עצה), Gebot (מצוה) und Zucht (מוסר) annimmt (Spr 10,8a; 12,1a.15b; 13,1a.20a; 15,5b u.a.). Das "aufbewahrte Wissen" (vgl. 14,33a) führt zu praktischen Konsequenzen für sein Handeln. Wenn er zu reden hat, so ist auch sein Mund voll Weisheit (Spr 18,4).

Dagegen der אויל nimmt die דעת nicht auf. Er verachtet Weisheit (Spr 1,7) und verschmäht seines Vaters Zucht (Spr 15,5). Sein Weg scheint ihm in seinen Augen recht und so hört er nicht auf Rat (Spr 12,15). Deshalb wird ihm sein Reden zum Verhängnis.

מחתה ist ein beliebtes Wort in den Proverbien (10,14.15; 13,3; 14,28; 18,7; 21,15). Es bezeichnet meistens ein allgemeines Verderben oder seine Wirkung auf den Menschen "Schrecken". An drei Stellen steht es im Zusammenhang mit dem Reden. Der Mund des Toren ist ihm Verderben (Spr 18,7). Hier steht מחתה paral-

---

1 "Früchte" ist hier Bild für die weiblichen Reize.

2 Treffend übersetzen daher BUBER, Gleichsprüche 229: "sparen Erkenntnis auf"; GEMSER, Sprüche 50: "sammeln"; BARUCQ, Proverbes 104: "thésaurisent"; McKANE, Proverbs 225: "store up".

lel zu מוקש. In Spr 13,3 wird dem Schwätzer "Verderben" verheissen. Das Wort steht da im Gegensatz zu נפש "Leben". Wer gedankenlos daherschwätzt, schadet sich selber. Er wird in seiner Umgebung nicht mehr ernst genommen und schliesst sich dadurch von den andern ab.

TOY sieht im Drauflosreden des אויל ausschliesslich eine Gefährdung der andern[1]. DELITZSCH und McKANE glauben dagegen, dass im Wort sowohl das eigene Verderben wie auch das der andern eingeschlossen sei[2]. Im Gegensatz zu Spr 13,3 und 18,7, wo speziell auf das eigene Verderben hingewiesen wird (מחתה־לו), sind in V.14 tatsächlich beide Deutungen möglich. Doch scheint es naheliegender, dass hier das eigene Verderben gemeint ist. Häufig werden in den Proverbien gerade beim negativen Reden die Wirkungen auf den Redenden selber hervorgehoben (Spr 10,21.31; 12,19; 13,3.17; 15,4[3]; 17,20; 18,6.7.12; 19,5.9.16; 21,6.28; 22,12; 25,9f.; 28,23; 29,20 u.a.). Dies ist psychologisch geschickter; denn ein Schüler fühlt sich eher angesprochen, wenn er sehen muss, wie vernichtend solches Handeln auf ihn selber wirken kann.

Man kann sich auch fragen, ob מחתה in Verbindung mit "aufbewahren", "aufsparen", "sammeln" nicht eine ähnliche Bedeutung haben könnte wie unser Wort "Bankrott". Dasselbe Wort kommt auch im folgenden Vers (15) vor und steht in Beziehung mit Armut. Dann wäre hier das Bild von einem Menschen herangezogen, der nichts aufbewahrt und sammelt und dadurch in eine wirtschaftliche Krise gerät. Das Sklavengesetz in Ex 21,2-6 denkt an einen Sklaven, der wegen wirtschaftlicher Notlage sich "erwerben" lassen musste[4].

---

1 TOY, Proverbs 208.

2 DELITZSCH, Spruchbuch 168; McKANE, Proverbs 416.

3 Vgl. McKANE, Proverbs 483; dagegen TOY, Proverbs 304.

4 NOTH, Exodus 143; WOLFF, Anthropologie 289f.

Wie der Fleissige für sich Schätze sammelt (Spr 10,15), bewahren die Weisen Erkenntnis auf. Doch die Toren haben keine Reserven und machen so mit ihrem eigenen Mund "Bankrott".

c) <u>Zuhören kommt vor dem Reden</u>

Zum überlegten Reden gehört auch die Fähigkeit, auf andere zu hören, ihre Argumente aufzunehmen und sie in der Antwort zu verwerten.

18,13 מֵשִׁיב דָּבָר בְּטֶרֶם יִשְׁמָע אִוֶּלֶת הִיא־לוֹ וּכְלִמָּה׃

Einer der Antwort gibt, ehe er hört,
Narrheit ist ihm und Schande.

<u>Grammatikalisches und Stilistisches:</u>

Der Nominalsatz ist auf den ganzen Vers verteilt. Die Tätigkeit משיב wird in V.13b wieder aufgenommen und durch das fem. Pronomen היא ersetzt. Aehnlich wie das Suffix der 3. Pers. Sing.fem.sich bisweilen auf einen im Vorhergehenden enthaltenen Tätigkeitsbegriff zurückbezieht (vgl. Gen 15,6; Num 23,19; 1 Sam 11,2 u.a.), so kann sich auch das Pronomen separata היא auf einen vorausgehenden Tätigkeitsbegriff beziehen (Jos 10,13; Num 14,41; Ri 14,4)[1].

Im einfachen Nominalsatz wird das zum Subjekt zurückweisende Suffix לו hinter das Prädikat gesetzt (vgl. מחתה־לו [13,3]). An unserer Stelle steht es zwischen beiden Prädikaten.

Das Subjekt משיב wird mit einem Nebensatz mit der Konjunktion בטרם, die fast immer mit dem Perfekt steht (Ausnahme: Spr 8,25; Ps 90,2), erweitert[2].

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 135 p.

2 Ebd. § 107 c; JOÜON, Grammaire §§ 113 j; 160 n.

Etwas merkwürdig erscheint die Wortstellung in V.13b. Die beiden eng zusammengehörenden Wörter "Narrheit und Schande" werden durch die Zwischenschaltung von היא־לו voneinander getrennt. Diese stilistische Figur wird Sperrung oder Hyperbaton genannt. Durch diese Trennung werden die beiden Begriffe besonders hervorgehoben[1].

Durch die Alliterationen auf מ, ש, ב, ר, wird das erste Glied zu einer Einheit verknüpft: משיב דבר בטרם ישמע
Das gleiche bewirkt das alliterierende ל im zweiten Glied: אולת היא־לו וכלמה.

Auslegung:

KLOPFENSTEIN möchte diese Sentenz im Gerichtsverfahren situieren. כלמה habe hier den prozessterminologischen Sinn "Widerlegter". כלם im Hi. bedeute in Spr 25,8 (vgl. 1 Sam 20,23) "jemanden einer falschen Anklage vor Gericht bezichtigen, Gegenanzeige erstatten, Widerklage führen, eine Rechtssache anfechten, bestreiten, widerlegen". Erst sekundär lasse sich der Sinn "beschämen" entwickeln[2]. Dementsprechend fasst er den Ausdruck משיב דבר als prozesstechnischen Terminus für die Antwort auf die Verhörfragen des Richters oder die Anklage der Gegenpartei (vgl. Ijob 13,22; 31,14; 40,4) auf und übersetzt die Stelle mit: "Setzt einer zur Gegenrede an, noch bevor er gehört hat, so steht er als Tor und Widerlegter da"[3]. Allerdings ist die Feststellung, dass unser Sprichwort in der Nähe von solchen steht, die vom Rechtsleben handeln (V.5.16-19; ev. auch V.6-8), noch kein sicherer Beweis, dass die beiden Ausdrücke hier prozesstechnische Termini sind, da die einzelnen Sprüche oft in einer sehr lockeren Ordnung aneinandergefügt sind.

1 BUEHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 47.

2 KLOPFENSTEIN, Scham 119-136.

3 Ebd. 131f.

Man wird deshalb besser V.13 für eine allgemeine Ermahnung halten, dem Gesprächspartner nicht voreilig ins Wort zu fallen.

Eine auffällige Aehnlichkeit mit unserem Sprichwort weist Sir 11,8 auf: "Antworte nicht (אל תשיב דבר), bevor du gehört hast (טרם תשמע) und mitten in die Unterhaltung rede nicht". Aus dem Kontext in Jesus Sirach geht hervor, dass es sich dort um eine Weisung für den alltäglichen Gebrauch handelt. Auch Pirke Aboth (5,7) äussert einen verwandten Gedanken: "(Der Weise) fällt seinem Genossen nicht in die Rede. Er überstürzt sich nicht beim Antworten".

In V.13a geht es um jenen, der im Gespräch immer hineinredet. Er achtet nicht darauf, was die andern sagen und geht auf ihre Argumente nicht ein. Ein solches Verhalten wird als Dummheit (אולת)[1] bezeichnet und wer so spricht, gibt sich eine Blösse und wird von den andern nicht mehr ernst genommen. Er ist bei ihnen abgeschrieben, und man distanziert sich von ihm. Noch mehr als bei uns leidet ein solcher Mensch im Orient an den Folgen dieser Beschämung (vgl. Spr 10,14a; 13,3b; 18,7).

Durch diese negative Feststellung will das Sprichwort zum vorsichtigen Gebrauch der Rede hinweisen. Das Hinhören ist eine wichtige Voraussetzung zum wirkungsvollen Reden (vgl. Spr 21, 28). Dadurch lernt man die Argumente der andern kennen und kann seine eigene Meinung überprüfen. Man riskiert dann nicht, dass man bei den andern Schande erleiden muss.

---

1 Zum Begriff אולת siehe oben Kapitel II 134f.

21,28 עֵד־כְּזָבִים יֹאבֵד וְאִישׁ שׁוֹמֵעַ לָנֶצַח יְדַבֵּר׃

Ein lügenhafter Zeuge geht zugrunde,
[a]aber ein Mann, der zuhört, redet für die Dauer[b].

Textanmerkungen:

a Die LXX übersetzt das 2. Glied mit: ἀνὴρ δὲ ὑπήκοος φυλασσόμενος λαλήσει
"aber ein gehorsamer Mann spricht vorsichtig".

b SCOTT liest für שומע לנצח wie in Spr 12,15 שֹׁמֵעַ לְעֵצָה
"then one who is well advised will speak up"[1].

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.28a/b finden sich zwei zusammengesetzte Nominalsätze. V.28b ist mit einem Adverb לנצח näher bestimmt. לנצח wird nach den Wörterbüchern mit "für die Dauer" übersetzt[2]. Die Präposition ל wird oft auf die Zeit übertragen (vgl. לעלם in Ex 3,15; לבקר in Ex 34,25; לעד in Spr 12,19)[3] (vgl. Auslegung).

Durch den Gleichklang zwischen עד und יאבד und durch das alliterierende ב wird auch klanglich hervorgehoben, dass dem Lügenzeugen der Untergang bevorsteht: עד־כזבים יאבד.
Durch die Alliteration auf ש wird das Subjekt איש שומע besonders betont.

Auslegung:

Die Schwierigkeit dieser Sentenz liegt im Ausdruck איש שומע. Die meisten glauben, dass dieser Vers von der falschen (bzw. aufrichtigen) Anklage vor Gericht handle. DRIVER vermutet, dass איש שומע "Ohrenzeuge" bedeute. Er vergleicht mit Ri 11,10:

---

1 SCOTT, Proverbs 125.

2 KBL 630.

3 BROCKELMANN, Syntax § 107 b.

"Der Herr ist Ohrenzeuge (שמע) zwischen uns" und verweist auf das Assyrische šāmeānu "Ohrenzeuge" (vgl. auch im Aethiopischen)[1].

GEMSER weist mit BOSTROEM auf den "Hörenden" und ähnliche Ausdrücke in Ptahhotep hin, wo er terminus technicus für den Weisheitsjünger ist: "Der Weise ist 'ein Künstler, der gut gehört hat'". Er ist in der Lage das Gehörte weiterzusagen und eignet sich gut für den Zeugenstand, indem er wirkungsvoll spricht[2].

Man wird sich aber fragen müssen, ob hier diese Sentenz überhaupt die Zeugenschaft vor Gericht vor Augen hat. Auch wenn שומע "Ohrenzeuge" bedeuten könnte, gibt doch das Wort hier einen weniger guten Sinn[3]. Ich habe bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass עד im Hebr. weiter gefasst werden muss als unser deutsches Wort "Zeuge" (vgl. Jer 32,10.12.25.44; Rut 4,9.10.11)[4].

עד־כזבים charakterisiert hier wohl einen Menschen, dessen Aussagen unbelegt, unstimmig und unbestätigt sind. Er lügt insofern, als seine Angaben entweder auf mangelnder Kenntnis des tatsächlichen Sachverhaltes oder auf blosser Phantasie beruhen[5].

Dem "Lügenzeugen" wird Dauerhaftigkeit abgesprochen (vgl. Lügen haben kurze Beine). Ein solcher Mensch riskiert, dass er mit der Zeit nicht mehr ernst genommen wird, man distanziert sich von ihm und dies bedeutet sein Untergang.

DAHOOD versteht das Verb אבד im ursprünglichen Sinn und über-

---

1 DRIVER, Problems in "Proverbs" 144f.; DRIVER-MILES, The Assyrian Laws 416f.488.

2 GEMSER, Sprüche 81.

3 Vgl. auch TOY, Proverbs 410f.

4 Siehe oben Kapitel II 97.

5 KLOPFENSTEIN, Lüge 223.

setzt: "the false witness will be a wanderer", d.h. einer, der Lügen verbreitet, muss beständig umherziehen. Ueberall, wohin er kommt, wird er verstossen. Es ist aber wohl fraglich, ob diese ursprüngliche Bedeutung noch mitwirkt. DAHOOD schliesst auf diese Uebersetzung vor allem vom 2. Glied her. Auf Grund des in Amarna vorkommenden duppuru mit der Bedeutung "to drive out, pursue" bringt er ידבר damit in Verbindung und übersetzt: "and the man who listens will forever be pursued (יְדֻבָּר)". Jener, der auf falsche Berichte hört, wird von Stadt zu Stadt getrieben. Er vergleicht damit Sir 28,16: "Wer auf sie achtet (d.h. auf die Zunge eines Dritten), findet keine Ruhe und kann im Frieden nimmer wohnen"[1]. Solange aber der MT einen verständlichen Sinn gibt, besteht kein Grund, diese etwas gesuchte Interpretation zu übernehmen.

Zu unserer eher allgemeinen Deutung des 1. Gliedes passt gut die Antithese. Im Gegensatz zum "Lügenzeugen" vergewissert sich der איש שומע genau, ob seine Aussagen stimmen. Bevor er eine Antwort gibt oder einen Bericht erteilt, hört er aufmerksam hin und überprüft das Vernommene. Er verbreitet nichts, was nicht belegt ist und was dem wahren Sachverhalt widerspricht.

Ein solcher Mensch redet für die Dauer. DRIVER gibt dem Wort לנצח die Bedeutung "wahrhaftig", "erfolgreich": "the truthful or successful witness shall speak (on)". Er beruft sich auf Ijob 23,7[2], wo das Wort ebenfalls diese Bedeutung habe. Zudem

---

1 DAHOOD, Proverbs 45; JENNI, Faktitiv u. Kausativ 148f. Anm. 7, stellt fest, dass die Grundbedeutung von אבד "sich verlaufen, weglaufen" bedeute. In der Bedeutung "zugrunde gehen" sei die Wurzel nur im Nordwestsemitischen lebendig. In den übrigen semitischen Sprachen bezeichnet das Wort nur "fortlaufen, umherirren usw.".

2 Nach KOPF, Arab. Etymologien 185f., muss לנצח in Ijob 23,7 mit "wahrlich" übersetzt werden: "Dann entrinne ich wahrlich meinem Richter" (vgl. auch Ps 77,9; Am 8,7).

gebe die Peschitta לנצח mit "rightly" und der Targum mit שריראית "truthfully" wieder[1]. Ihm schliessen sich McKANE und RINGGREN an[2].

Die gewöhnliche Bedeutung von לנצח "für die Dauer" scheint mir jedoch hier durchaus möglich[3]. Das Wort steht sogar in einem guten Gegensatz zu יאבד. Wer vor seinem Reden genau hinhört und nicht voreilig spricht, auf den wird man immer hören. Die andern werden ihn akzeptieren, weil sie wissen, dass seine Worte zuverlässig sind.

d) Kontrolle über das Reden

Zum sorgfältigen und überlegten Reden kann man auch den Ausdruck "Wache über den Mund" ordnen. Diese und ähnliche Ausdrucksweisen finden sich nicht nur in den Proverbien (13,3; 21,23), sondern auch in der altorientalischen Weisheitsliteratur, in den Psalmen und bei Jesus Sirach (22,27; vgl. 28,24).

13,3 נֹצֵר פִּיו שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ פֹּשֵׂק שְׂפָתָיו מְחִתָּה־לוֹ׃

Wer seinen Mund bewacht, bewahrt sein Leben,
wer seine Lippen aufsperrt, ihm ist Verderben.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.13a/b sind zwei einfache Nominalsätze. Die beiden partizipalen Bildungen נצר und פשק sind zusammen mit ihren Objekten die Subjekte. Die partizipiale Form ermöglicht, ein Verhalten und eine damit charakterisierte Person in einem Ausdruck zu erfassen. Zugleich wird dadurch die Allgemeingültigkeit des Spru-

---

1 DRIVER, Problems in "Proverbs" 145.

2 RINGGREN, Sprüche 84; McKANE, Proverbs 555f.

3 GB 517; KBL 630; vgl. BARUCQ, Proverbes 166 u.a.

ches ausgedrückt[1].

פשק im Qal bezeichnet im Gegensatz zum Piʿel (Ez 16,25) die Bewegung in ihrem Vollzug (Aktualis)[2].

Die Alliterationen auf ש, ר, נ unterstreichen die enge Verbindung zwischen dem kontrollierten Reden und dessen Wirkungen: נצר פיו שמר נפשו. Der Ausdruck פשק שפתיו erhält durch die Alliteration auf פש (Umstellung der Konsonanten) eine besondere Betonung.

Auslegung:

Das Verb נצר bedeutet zunächst "bewachen", "behüten", dann auch "bewahren". Im Griechischen wird der Ausdruck entweder mit φυλάσσειν, τήρειν oder φυλακή übersetzt[3]. Sowohl τήρειν wie auch φυλάσσειν können mit "bewachen", "Wache halten", "aufbewahren", "beobachten" übersetzt werden. Es lässt sich nicht nachweisen, welche Bedeutung hier gemeint ist. Es scheint jedoch, dass "bewachen" im Vordergrund steht, wie dies auch DUESBERG und FRANKENBERG vermuten[4]. Dann meint das 1. Glied, dass jener, der seinen Mund unter Kontrolle hält und achtgibt, was er spricht, das Leben bewahre.

Oder aber das Wort hat den Sinn von "bewahren", dann wird man das Sprichwort eher so deuten: wer seine Worte aufbewahrt, sie zurückhält, d.h. schweigt.

---

1 HERMISSON, Studien 163.

2 JENNI, Piʿel 132-134.

3 In den folgenden Proverbien wird φυλάσσειν mit נצר übersetzt: 2,8; 4,13; 6,20; 13,3.6; 28,7. Dagegen wird das Verb mit שמר wiedergegeben: 2,11; 4,4.21; 5,2; 6,22.24; 7,1.2; 8,32; 10,17; 13,18; 14,3; 15,5; 19,8.16; 21,23; 22,5; 27,18; 29,18. τήρειν wird in 2,11; 3,1; 3,21; 4,6.23 mit נצר und in 7,5; 8,34; 13,3; 16,17; 19,16 mit שמר übersetzt.

4 FRANKENBERG, Sprüche 81; DUESBERG, Scribes 327.

Beide Bedeutungen sind in den Proverbien belegt. Mehr im Sinne von "bewachen" sind folgende Stellen zu verstehen (Spr 4,23; 13,3; 16,17; 20,28; 27,18).

Es scheint mir, dass die Wirkung dieses Sprichwortes gerade darin liegt, dass die beiden synonymen Ausdrücke נצר und שמר eine verschiedene Bedeutung annehmen (vgl. Spr 25,27[1]).

Der Ausdruck "über den Mund Wache halten" ist in der altorientalischen Weisheitsliteratur durchaus bekannt. Schon in den Sprüchen des Achikar spricht der greise Vater zu seinem Sohn:

> "Mein Sohn, schwatze nicht übermässig, bis du jedes Wort kund tust, das dir in den Sinn kommt ... hüte deinen Mund, dass er nicht dein Ankläger (?) werde. Mehr als alle Wachen bewache deinen Mund und bei dem, was du hörst sei hartherzig, denn ein Vogel ist das Wort. Wenn es losgelassen ist, holt es niemand zurück von irgendwoher in deinen Mund" (VII 96-99)[2].

In Sir 22,27 heisst es:

> "O wäre doch vor meinem Munde eine Wache und auch ein kunstvoll Siegel über meinen Lippen, damit ich nicht mit ihnen Wüstes rede und meine Zunge mich nicht ins Verderben stürze."

Auch in den Psalmen ist der Ausdruck gebräuchlich. So bittet der Beter in Ps 141,3 um eine "Wache" am Tor der Lippen (vgl. auch Ps 34,14; 39,2; Mich 7,5).

Aus diesen Gründen scheint es wahrscheinlicher zu sein, dass auch hier der Ausdruck eher im Sinne von "bewachen" zu verstehen ist.

שמר נפש kommt in den Proverbien 5x vor (13,3; 16,17; 19,16; 21,23; 22,5[3]; vgl. Sir B 35,24a) und bedeutet "sein Leben be-

---

1 Siehe oben 182.

2 AOT 558; ANET 429.

3 Auch in Spr 22,5 übersetzt man besser "sein Leben" (vgl. McKANE, Proverbs 565).

hüten, bewahren". BECKER fasst נפשו als eine Umschreibung des Pronominalbegriffes "sich selbst" auf[1]. Doch die Antithesen zu Spr 19,16a und zu Spr 13,3a machen deutlich, dass doch eher נפש mit "Leben" übersetzt werden muss. Während חיים einfach das physische, organische Leben meint, sind die Aussagen über Wesen und Wert des Lebens mehr mit נפש verknüpft. Insbesondere weist נפש auf Vitalität, auf die wirkende Kraft hin, auf der das Leben beruht[2]. Doch die Tatsache, dass oft die beiden Begriffe synonym stehen (Ijob 33,18.22.28; 36,14)[3], lässt vermuten, dass die beiden Wörter nicht so genau auseinander gehalten werden können.

BARUCQ glaubt, dass in V.3a ein doppelter Sinn vorliege: "Qui veille à ce qu'il mange garde sa gorge ou son ventre (נפש) et qui mange inconsidérément risque la ruine de santé. Puis un sens moral: qui surveille 'ses paroles' se garde, 'garde son âme'"[4]. Doch ist es unwahrscheinlich, dass נצר פיו "Enthaltsamkeit" und פשק שפתיו "Gefrässigkeit" bedeuten kann[5].

Das Wort פשק erscheint je einmal im Qal und im Pi‘el (Ez 16, 25). Im Pi‘el steht es für die eingenommene Haltung, im Qal für die Bewegung "auseinandersperren"[6]. Der Ausdruck פשק שפתיו wird mit "die Lippen auseinandersperren = zuviel reden" übersetzt. Er ist mit den Ausdrücken ירחיב פה; יפטיר בשפה; פצה פה; פער (ב)פה zu vergleichen, die ebenfalls "zuviel reden" bedeuten (vgl. Ri 11,35: פציתי־פי; Ps 66,14: פצו שפתי; Ijob 35,16: יפצה־פיהו; Ps 22,8: יפטירו בשפה). In Verbindung mit על meinen die Ausdrücke ein "aggressives Reden gegen jemanden" (Klgl

---

1 BECKER, Begrip nefesj 73f.

2 FOHRER, Hiob 98; WOLFF, Anthropologie 37-44.

3 WOLFF, Anthropologie 37-40.

4 BARUCQ, Proverbes 118.

5 McKANE, Proverbs 457.

6 JENNI, Pi‘el 133.

2,16: פצו עליך פיהם [vgl. Ps 22,14]; Ps 35,21: ירחיבו עלי פיהם; Jes 57,4: על־מי תרחיבו פה; Jjob 16,10: פערו עלי בפיהם).

Im Gegensatz zu jenem, der seine Rede unter Kontrolle hält, nimmt der andere seinen Mund voll und spricht zuviel[1]. Wer ungeprüft und unüberlegt alles heraussagt, was ihm in den Sinn kommt, der ist sich selber "Verderben" (מחתה)[2], d.h. er verliert das Ansehen und wird nicht mehr ernst genommen. Das bedeutet aber für ihn soviel wie sein Untergang.

21,23 שֹׁמֵר פִּיו וּלְשׁוֹנוֹ שֹׁמֵר מִצָּרוֹת נַפְשׁוֹ׃

Wer seinen Mund und seine Zunge bewacht,
bewahrt vor Bedrängnissen sein Leben.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Die einfache Form der Nebenordnung in einem Glied (Spr 13,3a) ist hier auf die ganze Spruchzeile zerdehnt worden. Sowohl das Subjekt שמר פיו, wie auch das Prädikat שמר נפשו sind entsprechend erweitert worden.

Die Wiederholung des gleichen Wortes שמר am Anfang einer neuen Zeile wird Anapher genannt. Durch die Wiederaufnahme desselben Wortes wird besonders die Bedeutung der beherrschten Zunge deutlich gemacht. Das wird noch durch die verschiedenen Alliterationen verstärkt (4x שו; 3x מ; 3x ר; dazu Häufung der o-Laute).

Auslegung:

Das Verb שמר hat an einigen Stellen der Proverbien die Bedeutung von "bewachen". Spr 2,11: "Ueberlegung wird über dich wachen" (vgl. 5,2). Spr 27,18: "Wer seinen Herrn hütet, wird geehrt" u.a.

---

1 Vgl. HARTOM, משלי 43.

2 Zum Begriff מחתה siehe oben 194f.

Auch wenn im 2. Glied das gleiche Wort in der 2. Bedeutung "bewahren" gebraucht wird (vgl. Spr 13,3; 16,17; 19,16; 22,5), spricht die Aehnlichkeit mit Spr 13,3 dafür, dass auch unser Vers gleich zu verstehen ist. Die Besonderheit dieses Sprichwortes liegt wahrscheinlich in dieser Doppeldeutigkeit von שמר (Wortspiel). Ein anschauliches Beispiel einer solchen Doppelbedeutung zeigt uns Spr 25,27, wo כבוד das erstemal mit "Ehre" und das zweitemal mit "Last" übersetzt werden muss (vgl. Spr 26,4f.)[1].

Darum steht in diesem Sprichwort weniger die Sparsamkeit der Rede und die Fähigkeit zu schweigen im Vordergrund[2], sondern es geht auch hier um die Kontrolle über das Reden. Sorgfältig werden Mund und Zunge geprüft.

V.23b enthält eine Erweiterung durch צרות. TOY versteht darunter "troubles", d.h. die gesetzlichen und sozialen Schwierigkeiten, die beim unvorsichtigen Reden vor einem Mächtigen oder König entstehen[3]. Man könnte auf verschiedene Weisheitstexte hinweisen, die vor allem das vorsichtige Reden vor dem König oder vor einem Vorgesetzten vor Augen haben[4]. Doch darf das Sprichwort nicht auf diesen Sonderfall, der zweifellos eine grosse Rolle spielte, eingeschränkt werden. Durch das un-

---

1 Siehe oben 182.

2 McKANE, Proverbs 551.

3 TOY, Proverbs 408.

4 So heisst es schon bei Ptahhotep: "Wenn du als Gast im Speisezimmer eines Mannes bist, der höher gestellt ist als du ... Du sollst erst reden, wenn er dich anredet. Dann wird das, was du sagst, wohlgefällig sein" (119-130). An einer andern Stelle wird bemerkt: "Sei geduldig zur Zeit, wo du sprichst. Du sollst etwas Vornehmes sagen" (624-626). Dieses beherrschte Reden ist besonders für einen Gesandten wichtig: "Bewahre dich (auch) davor, schlechte Worte zu machen, die einen Grossen den andern verächtlich (?) machen würden durch die Redeweise aller Leute" (157-158). Auch in Koh 8,2-4 steht eine Mahnung zum rechten Verhalten vor dem König (vgl. ZIMMERLI, Prediger 217).

kontrollierte Reden verstrickt man sich in eine gefährliche Enge (Bedrängnis). Wie das Wort "Verderben" in Spr 13,3, bedeutet auch "Bedrängnis" eine Lebensverminderung. Möglicherweise ist auch hier noch an das Bild einer Falle gedacht (vgl. צרר "einschnüren", "einengen").

Wer aber seine Zunge vorsichtig gebraucht, der entkommt dieser Gefahr. Er geniesst daher das Leben in seiner Fülle.

3. Zusammenfassung

Dieses Kapitel zeigt deutlich, wie eindringlich auf die sparsame und sorgfältige Rede aufmerksam gemacht wird. Zunächst geht es in den Proverbien (10,19; 17,27; 15,2; ev. 25,27) um den sparsamen Gebrauch der guten Rede. In 17,27 wird darauf hingewiesen, dass jener als Weise gelten kann, der seine Rede abwägt und auch in erregten Situationen die Ruhe bewahrt. In 10,19 wird betont, dass nur durch den sparsamen Gebrauch der Worte ein Vergehen beseitigt werden kann. 15,2 verwendet das Bild vom triefenden Honig, um den haushälterischen Gebrauch der Rede darzustellen. Gleichzeitig wird auch auf die Kostbarkeit der Worte angespielt, die Angenehmes bewirken. Nach der Interpretation der LXX wird in 25,27 ein Spezialfall der sparsamen Rede besprochen. Schmeichelnde, mit Komplimenten überladene Lobreden sind schädlich. Dagegen können anerkennende Worte, die im Mass gebraucht werden, heilsam und nützlich sein.

In einer weiteren Gruppe geht es vor allem um das sorgfältige Reden. Wir haben festgestellt, dass die Proverbien diesen Begriff sehr vielseitig zu umschreiben wissen.

In erster Linie versteht man darunter das überlegte Reden, d.h. die Worte werden im Selbstgespräch abgewogen (Spr 15,28), um

andern Wohlwollendes zu sagen. Dieses nach allen Seiten hin ausgeglichene Wort ist dem hastigen Reden entgegengesetzt (Spr 15,28b; 29,20), das gedankenlos ausgesprochen wird. Eine wichtige Voraussetzung für das überlegte Reden ist das kluge und umsichtige Aufspeichern von Erkenntnis. Dadurch gelingt es dem Weisen, im richtigen Augenblick erfolgreich zu sein (Spr 10,14a; 15,14a).

Zum vorsichtigen Reden gehört auch das aufmerksame Zuhören, wenn ein anderer sich zum Wort meldet. Die Aufmerksamkeit setzt ihn in die Lage, jederzeit das entscheidende Wort zu finden (Spr 21,28). Dadurch erwirbt er sich Achtung und Erfolg. Ein dummer Schwätzer aber wird nicht ernst genommen und gibt sich seine eigene Blösse (Spr 18,13b; 21,28a).

Schliesslich gehört auch das kontrollierte Sprechen hierher, welches in den Proverbien (13,3; 21,23) mit der Metapher "Wache über den Mund" umschrieben wird. Wer alles, was er spricht, genau prüft, kommt nicht durch beständige Widersprüche in die Klemme (Spr 21,23b), sondern ist in seiner Umgebung angesehen und geachtet.

Die tägliche Erfahrung, wie durch unvorsichtiges Reden viel Unheil und Missgeschick verursacht wurde, lehrte diese Menschen zu kluger und umsichtiger Zurückhaltung. Auch die grosse Empfindlichkeit des altorientalischen Menschen[1] verlangte eine ausgewählte, vorsichtig formulierte Rede, die nicht verletzen konnte. Besonders aber spielte für den Beamten der richtige Umgang mit dem Wort eine grosse Rolle. Er musste sich am Königshof oder bei der Vertretung einer politischen Mission an fremden Höfen durch eine kluge und vorsichtige Rede auszeichnen[2].

---

1 KEEL, Feinde 38.

2 Siehe oben 207 Anm. 4.

Das bedeutet aber nicht, dass man in diesen schwierigen Situationen nur schöne und nichtssagende Worte gebrauchen musste, um ja niemanden vor den Kopf zu stossen. Im Gegenteil, das vorhergehende Kapitel zeigte, wie man sich vor unaufrichtigen Reden hüten musste. Ebenso war die heuchlerische Rede verpönt[1]. Entscheidend war, dass man bei solchen Gelegenheiten offen sprechen konnte, ohne andere zu verletzen. Wer einfach unüberlegt drauflos schwatzte, diente der Sache nicht und machte sich selber Feinde.

Ganz im Gegensatz zum vorsichtigen Reden, wie es die Weisheitslehrer forderten, steht das Auftreten der Schriftpropheten. Mit ungeschminkten Worten übten sie scharfe Kritik. Sie wandten sich gegen die religiösen Einrichtungen. Den volkstümlichen Kult geisselten sie als Abfall von Jahwe und bezeichneten ihn als Ursache für das bevorstehende Strafgericht (Hos 2,15). Sünde waren die Altäre, Masseben und Schlachtopfer (Hos 8,11-13; 10,1f.). Sie wandten sich gegen das rein äussere Vollziehen der kultischen Pflichten (Am 4,4f.; Jes 29,13f.; Jer 7,1-15 u.a.)[2].

Schonungslos kritisierten sie die selbstsichere, in ihrem Wohlstand dahinlebende Oberschicht und prangerten die üble Uebertretung des Rechts an (Am 6,1-7; Mich 3,1-3; Jes 1,21-26; 3,12-15.16-24; 5,11-13; 5,8-10)[3].

Schliesslich richteten sie offene Anklage gegen den Staat und seine Politik (Hos 13,9-11; Jes 3,12-15; 30,1-5; 31,1-3.4-9; Jer 22,13-17 u.a.)[4].

Auffallend ist auch ihr polemischer Stil gegenüber den fal-

---

1 Siehe oben Einleitung 20-23.

2 Vgl. FOHRER, Geschichte 279-282.

3 Ebd. 282-284.

4 Ebd, 284-286.

schen Berufskollegen (Mich 3,5f.; Jes 28,7-13; Jer 2,8; 23,9-12 u.a.)[1].

Durch diese Haltung ist ihr Auftreten mit Feindschaft von überallher verbunden und sie werden zu Aussenseitern der Gesellschaft. So müssen sie ihre Anerkennung gegen Widerstände erkämpfen.

---

1 HOSSFELD-MEYER, Prophet.



IV

VOM RICHTIGEN SCHWEIGEN

Das Thema "Schweigen" nimmt in der Weisheitsliteratur einen grossen Raum ein[1]. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn auch im biblischen Spruchbuch oft vom Schweigen gesprochen wird.

Man kann aus ganz verschiedenen Gründen schweigen. Oft geschieht es aus Ratlosigkeit. "Gar mancher schweigt, weil er nicht Antwort weiss" (Sir 20,6). Jesus brachte die Pharisäer auf die Frage: "darf man am Sabbat (nicht eher) Gutes als Böses tun, ein Leben retten, als es zugrundegehen lassen?" zum Verstummen (Lk 6,9f.; vgl. 14,3f.).

Man kann aber auch aus Klugheit sich still verhalten. "Mancher schweigt, weil er die Zeit bedenkt. Der Weise schweigt bis zur Zeit, der Tor aber achtet nicht auf die Zeit" (Sir 20,6b.7, vgl. 20,19f.; 22,6; Koh 3,7).

Auch die Treue zu den Nächsten verpflichtet oft zur nötigen Diskretion. So mahnt Jesus Sirach, die Geheimnisse eines Freundes nicht preiszugeben: "Wenn du einen Freund hast, plaudere nicht aus" (Sir 22,26). "Und hast du deinen Freund, enthülle nichts" (Sir 19,8b).

Weiter gibt es das Schweigen aus Respekt und religiösem Ueberwältigtsein. Die Beamten hielten beim Eintreten Ijobs mit der Rede inne, sie verstummten achtungsvoll, sie "legten die Hand auf ihren Mund" (Ijob 29,7-10). Hierher gehört auch die Phase des Schweigens und der Erstarrung im Klageritual (Ijob 2,11-13; Esr 9,3-5; Ez 26,15-18; Klgl 1,4.16), auf die LOHFINK aufmerksam gemacht hat[2].

Schliesslich kennt man auch das Schweigen als Ausdruck der Einfügung in die göttliche Ordnung oder als Akt des Vertrauens. Hierher gehört das Ideal des "rechten Schweigers (gr mȝʿ)",

---

1 Vgl. von RAD, Theologie I 444f.; ders., Weisheit 115f.

2 LOHFINK, Phase des Schweigens 260-277.

das in Aegypten in der Spätzeit aufkommt[1]. Das Stillesein als Akt des Vertrauens wird in Jes 30,15 erwähnt: "Denn so sprach der Herr Jahwe, der Heilige Israels: 'In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Stärke. Aber ihr habt nicht gewollt'".

Im folgenden Kapitel geht es darum, die Texte, die vom Schweigen handeln, zu untersuchen und sie zu befragen, aus welchen Gründen in ihnen das Schweigen empfohlen wird. Handelt es sich um ein Stillesein aus blosser Klugheit, aus Treue, aus Respekt oder aber wird es explizit als Ausdruck der Einfügung in göttliche Ordnungen und so als Akt des Vertrauens gesehen.

1. Aus Ratlosigkeit und Verlegenheit

24,7 רָאמוֹת לֶאֱוִיל חָכְמוֹת בַּשַּׁעַר לֹא יִפְתַּח־פִּיהוּ׃

Zu hoch (Korallen)[a] ist dem Narren die Weisheit,
im Tor öffnet er nicht seinen Mund.

Textanmerkungen:

a BICKELL liest: "Wenn du dich still hältst (דַּמֹּתָ) gegenüber dem Tor, bist du weise (חָכַמְתָּ). Nach dieser Lesung wären V.1.3.5.7 alphabetisch-akrostichisch angeordnet[2]. Doch kann sich diese Lesung auf keine alte Version stützen[3].

KOEHLER schlägt רָמוֹת von רָמָה vor: "zu hoch"[4];

---

1 LANGE, Weisheitsbuch 20f.; VOLTEN, Demotische Weisheitsbuch 126; OTTO, Inschriften 67f.; LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 193-196; BRUNNER, Erziehung 123; MORENZ, Gott und Mensch 68; SCHMID, Wesen 35f.72.

2 BICKELL, Kritische Bearbeitung 276.

3 Vgl. DRIVER, Problems in the Hebrew Text 188.

4 KBL 865.

ebenso deuten die meisten Exegeten das Wort[1].

DRIVER ist der Ansicht, man müsse anstelle von ראמות / רָמֹת = רמה lesen. חכמות sei Sing. Fem. (vgl. Spr 1,20; 9,1)[2].
Es ist aber durchaus möglich, dass das Wort hier "Korallen" bedeutet[3].

Grammatikalisches und Stilistisches:

Falls ראמות hier die Bedeutung eines Adjektivs hat, so entspricht die Satzstellung der Regel. Das prädikate Adjektiv steht ohne Artikel und gern vor dem Subjekt[4]. Falls aber die Bedeutung "Korallen" die Richtige ist, müsste das Subjekt in diesem Nominalsatz am Anfang stehen[5]. Wie wir aber schon öfters festgestellt haben, sind Metaphern und Vergleiche häufig an den Anfang gestellt[6].

V.7b bildet einen Verbalsatz mit einer adverbiellen Bestimmung am Anfang[7].

ראמות und חכמות enthalten ein Homoioteleuton. DELITZSCH sieht im Wort ראמות ein Wortspiel. Die Metapher "Korallen" bedeute "Unerschwinglichkeit". Einen ähnlichen Sinn ergebe auch das gleichklingende רמות "zu hoch". Der Dichter habe wahrscheinlich um dieses Doppelsinns willen nicht פנינים gewählt[8].

---

1 FRANKENBERG, Sprüche 135; TOY, Proverbs 443; OESTERLEY, Proverbs 209; RINGGREN, Sprüche 96; GEMSER, Sprüche 88; BUBER, Gleichsprüche 256; BARUCQ, Proverbes 186; SCOTT, Proverbs 145; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 107; McKANE, Proverbs 398 u.a.

2 DRIVER, Problems in the Hebrew Text 188.

3 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 381f.; GB 737.

4 HOLLENBERG-BUDDE-BAUMGARTNER, Schulbuch § 31 d Anm. 2.

5 MICHEL, Tempora 178.

6 Zur Begründung siehe oben Kapitel I 38.

7 Bei einem Verbalsatz kann die adverbielle Bestimmung vor dem Verb stehen (MICHEL, Tempora 177).

8 DELITZSCH, Spruchbuch 382.

Auslegung:

בשער bedeutet "im Tor" (vgl. בבית "im Haus", d.h. in einem Raum). Der Verhandlungsort der palästinensischen Städte war im Tor, d.h. in den Torkammern, vielleicht auch hinter oder eher vor dem Tor (vgl. 1 Kön 22,10)[1].

חכמות erscheint dreimal in den Proverbien (1,20; 9,1; 24,7), dazu חכמות נשים (Spr 14,1)[2], ferner in Ps 49,4 und Sir 4,11[3]. Die Form wird verschieden gedeutet. Nach BARTH ist חכם mit der Nominalendung ôth zu einem Afformativ ausgebildet worden[4]. Nach BROCKELMANN ist חכמות ein Abstraktum im Plur., indem man dieses nicht als einheitlichen Begriff, sondern als die Summe ihrer einzelnen Erscheinungsformen betrachtet (vgl. אמונות Spr 28,20; חמות Ps 76,11)[5]. SCOTT sieht das Wort in Spr 1,20; 9,1; 14,1 als eine kananäische Form des Hebr. חכמה (vgl. das Kananäische ḥukmatu). חכמות wäre entstanden durch Beibehaltung der t-Endung und durch Dehnung des kurzen a zu ō[6]. Er erklärt aber das Wort in Spr 24,7 als Intensivplural.

Da vor allem am Tor die Weisheit gepflegt wurde[7], ist es möglich, dass hier der Ausdruck חכמות ein Intensivplural ist[8] und auf die vielen weisen Aeusserungen am Tor anspielt. Man

---

1 Siehe oben Einleitung 30.

2 Zum Text vgl. McKANE, Proverbs 472.

3 Vgl. RICKENBACHER, Weisheitsperikopen 41.

4 BARTH, Nominalbildung § 259 c; vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 86 l.

5 BROCKELMANN, Grundriss II 59; vgl. ders., Syntax § 19 b.

6 SCOTT, Proverbs 147; vgl. ALBRIGHT, Sources 8; McKANE, Proverbs 363.

7 WOLFF, Amos' geistige Heimat, meint, dass in Thekoa die israelitische Weisheit mit ihren besonderen Formen und Themen intensive Pflege fand. Was dort im Tor zur Sprache kam, habe wahrscheinlich fast soviel Verwandtes mit der Weisheit der "Söhne des Ostens" wie mit der höfischen Weisheit in Jerusalem; vgl. dagegen HERMISSON, Studien 88-92.

8 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 55.

kann dabei auf Spr 1,20ff. verweisen, wo die חכמות auf der Strasse, auf den Plätzen und an den Toreingängen ihre Stimme erhebt (vgl. Spr 9,1ff.). Unter חכמות könnte man auch an Weisheitssprüche denken, die am Tore ausgetauscht werden[1]. Wir wissen, dass noch heute im Orient die Umgangssprache mit vielen solchen Weisheitssprüchen geprägt ist. Die Sprache erhält dadurch sein eigenes Gepräge und entwickelt sich zu einem Sondergut, das nur im engeren Kreise, der mit den Gegebenheiten vertraut ist, verstanden wird[2].

Es ist nicht auszuschliessen, dass anstelle von ראמות "Korallen" רמות "zu hoch" zu lesen ist (Part. Fem. Plur. von רום; vgl. Vulgata: "excelsa stulto sapientia")[3].

Doch scheint mir das Sprichwort origineller, wenn die Bedeutung "Korallen" beibehalten wird. Das Wort kommt noch in Ez 27,16 und Ijob 28,18 vor, wo es nicht sicher gedeutet werden kann. FOHRER meint zu Ijob 28,18: ראמות "ist wie in Ez 27,16 ein Importartikel, dessen Bedeutung nicht ganz sicher ist ... Im ugaritischen Text ʿnt III,1 dient rimt (rʾm II) als Brustschmuck"[4].

Auch wenn die Metapher hier kaum für etwas Wertvolles steht, wie in Ijob 28,18, darf nicht daraus geschlossen werden, dass dieses Wort "Korallen" hier keinen Sinn ergibt. Darin liegt ja das Wirkungsvolle der Metapher, dass sie den "Bedeutungsraum zu weiten und den Aufnehmenden in Bewegung zu setzen" vermag[5].

---

1 KOEHLER, Hebräische Mensch 90-94, gibt eine anschauliche Darstellung, wie man sich eine solche Unterhaltung vorstellen könnte; vgl. SCOTT, Proverbs 145: "wise sayings".

2 Vgl. LUTFIYYA, Baytin 52.

3 Vgl. auch die verschiedenen Schreibweisen von ראמות (eine Stadt in Gilead): ראמת בגלעד (Dtn 4,43; Jos 20,8 u.a.) und רמת גלעד (1 Kön 4,13; 22,3-29; 2 Kön 8,28; 9,1.4.14 u.a.).

4 FOHRER, Hiob 391.

5 KAYSER, Kunstwerk 125f.; vgl. WEINRICH, Linguistik 42-47; WEISS, Methodologisches 1-25, bes. 3f.11.

So hat vielleicht dieser Ausdruck beim Hörer die Vorstellung von etwas Unerreichbarem ausgelöst, weil der Gegenstand ein seltener Importartikel war. Wie die Korallen für viele unerschwinglich sind, so sind die weisen Reden für den אויל kaum zugänglich. Die ganze Atmosphäre am Tor ist ihm ungünstig. Was hier im Kreise der Weisen geäussert wird, ist ihm zu hoch. Deshalb tut er seinen Mund nicht auf. Er schweigt nicht etwa, weil für ihn die Zeit noch nicht gekommen ist, sondern weil er dem Gespräch nicht gewachsen ist. Es fehlt ihm die nötige Schärfe des Verstandes. So geschieht sein Schweigen aus Ratlosigkeit.

2. Aus Vorsicht und Schlauheit (Klugheit)

a) Aus Vorsicht

23,9 בְּאָזְנֵי כְסִיל אַל־תְּדַבֵּר כִּי־יָבוּז לְשֵׂכֶל מִלֶּיךָ׃

In die Ohren eines Toren rede nicht,
denn er verachtet die Klugheit deiner Worte.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Bei V.9a handelt es sich um einen Vetitiv. Der Vetitiv drückt die Erwartung und den Wunsch aus, dass eine Handlung nicht eintrete[1]. Gewöhnlich steht das Verb mit אל am Anfang. Die adverbielle Bestimmung wird wohl an erster Stelle stehen, um besonders hervorzuheben, wen man nicht belehren soll. Evtl. war auch das Bestreben bestimmend, Vetitiv und Begründung möglichst eng zusammen zu rücken.

Alliterationen auf ל, (ש) כס und בז.

1 RICHTER, Recht 71f.

Auslegung:

Auffällig ist der Ausdruck דבר באזני. Er wird recht häufig, besonders in Gen, Ex, Dtn, 1 u. 2 Sam und Jer gebraucht. Eine Uebersicht zeigt, dass er oft für "eindringliches Reden" verwendet wird. Nachdem Joseph die Brüder wissen liess, dass derjenige, bei dem der Kelch gefunden werde, sein Knecht werde, da ergreift Juda das Wort und bittet ihn eindringlich, er möge von diesem Vorhaben lassen. Dieses Eingreifen des Juda wird mit den Worten eingeleitet: "Bitte, mein Herr, dein Knecht möge ein Wort in die Ohren meines Herrn sprechen dürfen" (Gen 44,18; vgl. 50,4). Ebenso wendet sich Abigail mit einer fast übertriebenen Höflichkeit an David, er möge doch nicht diesen nichtsnutzigen Nabal beachten: "Sie fiel ihm zu Füssen und sprach: 'mich allein, mein Herr, (treffe) die Schuld! Und möge doch deine Magd in deine Ohren sprechen'"(1 Sam 25,24). In Dtn 5,1 beruft Moses ganz Israel und ruft sie auf: "Höre Israel, die Satzungen und Gebote, die ich heute in deine Ohren verkündige! Lernt sie und achtet darauf, sie zu befolgen". Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass es um ein nachdrückliches Einprägen geht (vgl. Ex 11,2; Dtn 31,28). Dementsprechend muss auch Spr 23,9 verstanden werden. Es wird der Wunsch geäussert (Vetitiv), einem Toren nicht eindringlich zuzureden und ihn zu belehren.

Nach JENNI bedeutet das Piᶜel von דבר "im Wortlaut bestimmt gedachte Worte machen"[1]. Es sind einsichtige Worte (דברי תבונה)[2], wie dies in V.9b durch den Ausdruck שכל מליך deutlich wird.

In V.9b wird begründet, wieso der Weise vor dem Toren schweigen soll. Der כסיל verachtet seine Belehrung (בוז; dieses Verb wird oft mit ל konstruiert, vgl. Spr 11,12; 13,13; 14,21; 30,17 u.a.). Er weiss den Wert solcher klugen Worte nicht zu schätzen. Er

1 JENNI, Piᶜel 165.

2 HARTOM, משלי 75.

ist sich seiner Sache sicher und will sich nicht von den Erfahrungen der Weisen belehren lassen (Spr 14,16; 28,26). Dem Toren fehlt es nicht etwa an einem "intellektuellen Defekt"[1]. Sondern es handelt sich um eine mangelnde Bereitschaft, sich den Lehren der Weisen zu fügen. Es ist eine gewisse Ueberheblichkeit. Weil er sich für weise hält, ist er überhaupt nicht mehr für die Weisheit offen.

Deshalb wird dem Weisen das Schweigen vor dem כסיל empfohlen, damit er nicht "Verachtung" (בוז) ernten muss. Auch in Spr 29,19 werden mahnende Worte gegenüber einem Sklaven als nutzlos angesehen. Allerdings unterscheidet sich der Sklave vom Toren deutlich. Dieser hört einfach nicht auf die Worte, während der Tor sie offensichtlich geringschätzt.

Ebenso im folgenden Mahnwort wird das Schweigen aus Vorsicht angeraten.

30,32f. אִם־נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם־זַמּוֹתָ יָד לְפֶה׃
כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ־אַף יוֹצִיא דָם
וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב׃

> Hast du wie ein נבל gehandelt, als du zornig wurdest, oder hast du nachgedacht? (Leg nun) die Hand zum Mund! Denn das Pressen von Milch lässt Butter hervorgehen und das Pressen der Nase lässt Blut herausfliessen [a]und das Pressen des Zorns lässt Streit entstehen.

<u>Textanmerkung:</u>

a BH und SCOTT interpretieren V.33c als Zusatz zu V.33b (vgl. Auslegung)[2].

---

1 Von RAD, Weisheit 90.

2 SCOTT, Proverbs 182.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Meistens werden die beiden אם-Sätze als Bedingungssätze aufgefasst. Nach SCOTT und McKANE folgt der Hauptsatz im Anschluss an diese beiden Bedingungssätze und muss ergänzt werden (Aposiopese): "Beware" (SCOTT), "watch your step" (McKANE)[1]. Nach SAUER folgen die Hauptsätze unmittelbar auf die Bedingungen: "Wenn du ein Tor bist, (so zeigt es sich) im Sich-Erheben, aber wenn du nachsinnst, (so legst du die) Hand an den Mund"[2]. Dieser Vorschlag scheint von all den verschiedenen Lösungen der wahrscheinlichste zu sein.

Es besteht aber noch eine weitere Möglichkeit. Man kann אם-ואם als Doppelfrage verstehen[3]. Doppelfragen werden in der Regel durch: a) ה-אם (Ijob 4,17), b) האף-ואם (Ijob 34,17; 40,8.9), c) אם-אם (Ijob 6,12; 1 Chr 21,12) ausgedrückt[4].

ב steht oft zur Einleitung eines Infinitivsatzes und bedeutet "als" (vgl. Gen 2,4; 4,8; 33,18; Ex 13,17)[5]. Beide Fragen beziehen sich auf diesen Infinitivsatz[6].

Die Redewendung יד לפה ist gewöhnlich mit שים verbunden (Ri 18, 19; Ijob 21,5; 29,9; 40,4; Mich 7,16). Wahrscheinlich muss wie in Sir 5,12 שים ergänzt werden[7].

In V.32f. handelt es sich um einen Mahnspruch mit drei Begründungssätzen. Im Gegensatz zu den Aussagesätzen haben die Mahnworte meistens eine Begründung bei sich[8].

---

1 SCOTT, Proverbs 180; McKANE, Proverbs 260.

2 SAUER, Sprüche 111.

3 Vgl. auch BUBER, Gleichsprüche 271.

4 GB 46; KBL 58; FOHRER, Hiob 131.

5 GB 81; KBL 104.

6 So auch BUBER, Gleichsprüche 271.

7 Aehnlich BARUCQ, Proverbes 226.

8 Vgl. HERMISSON, Studien 162.

V. 32/33 ist reich an stilistischen Figuren:

1) Auffällig sind die verschiedenen Wiederholungen:
   a) die Doppelfrage beginnt zweimal mit אם (Anapher) (vgl. die normale Einleitung der Doppelfrage: ה-אם);
   b) die dreimalige Wiederholung des Ausdrucks: "das Pressen... lässt... hervorgehen" (bei V.33b u. c Anapher; bei V.33a ist כי vorangestellt);
   c) häufige Alliterationen mit מ und צ. Spiel mit den Vokalen i und a.

2) In V.33 ist eine Beispielreihung (Priamel) mit Schlusspointe.

3) Ellipsen:
   a) zu יד לפה ist שים zu ergänzen;
   b) der Ausdruck "als du zornig wurdest" in V.32a bezieht sich auch zu "oder hast du nachgedacht" in V.32b (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion).

4) מיץ אפים "das Pressen der Nasenflügel" ist ein Concretum pro abstracto. Der hebr. Ausdruck für den Körperteil "die beiden Nasenflügel, bzw. Nasenlöcher" wird für den abstrakten Begriff "Zorn" verwendet[1]. Häufiger wird das Wort "Zorn" mit אף "Nase" wiedergegeben[2].

Auslegung:

Meistens wird der Ausdruck בהתנשא mit "sich geltend machen", "sich überheben", "stolz werden" übersetzt[3]. Tatsächlich bedeutet das Hitp. von נשא, das nur noch in Num 16,3; 23,24; 24,7; 1 Kön 1,5; 1 Chr 29,11; Ez 17,14; 29,15; Dan 11,14 vor-

---

1 Die übertragene Bedeutung "Zorn" liegt nur an zwei Stellen vor: Spr 30,33 und Dan 11,20 (SAUER, THAT I 222).

2 Ebd. 223; vgl. BOMAN, Das hebr. Denken 86f.

3 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 517; RINGGREN, Sprüche 117; GEMSER, Sprüche 106; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 132 u.a.

kommt, "sich erheben", mit על "sich über jd. erheben" (Num 16,3; Ez 29,15).

Doch aus dem Zusammenhang scheint mir diese Uebersetzung nicht richtig. In V.33c geht es um den Zorn, der zu Streit führt (vgl. Spr 15,18; 29,22). So muss auch hier dieses Verb in dieser Bedeutung verstanden werden. Am besten ergänzt man zu "sich erheben" "in deinem Zorn": "als du dich (in deinem Zorn) erhobst = als du zornig wurdest". Im Nif. steht einmal das Verb in diesem Sinne: "Stehe auf, Jahwe, in deinem Zorne, erhebe dich (הנשא) wider den Grimm meiner Feinde" (Ps 7,7). Auch נבלת passt hier besser zu dieser Uebersetzung. Wie wir unten sehen werden heisst נבל nicht "töricht handeln", sondern bezeichnet ein "leidenschaftliches Tun".

נבלת leitet GESENIUS von נבל II ab mit der Bedeutung "verächtlich handeln" im Qal und "gering achten", "verwerfen", "beschimpfen", "schänden" im Piʿel[1]. KOEHLER nimmt nur eine Wurzel an נבל "welken", "zerfallen" und gibt für Spr 30,32 die besondere Bedeutung "nichtig, töricht sein"[2]. Das Verb aber scheint mit נבל zusammenzuhängen. Daher ist die Uebersetzung "töricht handeln" ein zu harmloses Wort. נבל bezeichnet im AT einen geizigen Menschen (Jes 32,5f.; Spr 17,7[3]), einen besonders im Bereich des Sexuellen Gierigen und Gewalttätigen (Gen 34,7; Dtn 22,21; Ri 19,23f.; 20,6.10; 2 Sam 13,12f.; Jer 29,23), einen Reichen, der seine Macht in jeder Hinsicht missbraucht (vgl. 1 Sam 25,2-45)[4]. Es ist einsichtig, dass an unserer Stelle diese Bedeutungen nicht genau zutreffen. Da jedoch נבלת im Gegensatz zu זמות "nachdenken", "überlegen" steht, kann man sich fragen, ob hier nicht eher die allen diesen Menschen gemeinsa-

---

1 GB 480.

2 KBL 589; vgl. auch GISPEN, NBL 162.

3 Siehe oben Kapitel II 143f.

4 Vgl. CAQUOT, Désignation 1-16.

me Charaktereigenschaft, nämlich die Leidenschaftlichkeit, die Gier, gemeint ist. נבלת würde dann bedeuten: "Hast du wie ein נבל gehandelt", d.h. gleich leidenschaftlich wie ein נבל, "als du zornig wurdest oder hast du nachgedacht", d.h. bist du mit Grund zornig geworden.

Dadurch, dass wir V.32 als eine Doppelfrage interpretieren (nicht als Bedingungssätze), unterscheidet sich unsere Uebersetzung von den übrigen, die das Mahnwort etwa folgendermassen verstehen: Wenn einer sich solz gebärdet, dann hat dies der Grund, dass er töricht denkt. Die rechte Haltung aber, nämlich die des Legens der Hand auf den Mund als Zeichen des Verstummens, entspringt einem klugen Nachdenken[1]. Doch scheint diese Auffassung nicht gerade gut mit den Begründungssätzen übereinzustimmen. Mit einer Doppelfrage wird aber das Mahnwort besser verständlich: Wenn einer zornig geworden ist - sei es aus Leidenschaft oder aus berechtigten Gründen -, so ist das Beste, wenn er in der Folge schweigt, damit kein Streit entfacht wird. Die Mahnung geht von der Tatsache der menschlichen Erfahrung aus. Durch den Gebrauch des Perfekts wird nicht etwa an einen konkreten Fall gedacht, sondern es wird ein Zustand festgestellt, der immer vorhanden ist, für dessen Richtigkeit der Beweis in der Vergangenheit durch die Erfahrung erbracht ist[2].

In solchen Situationen ist die einzig richtige Haltung das Schweigen. Dies wird mit יד לפה ausgedrückt. COUROYER hat darauf hingewiesen, dass an einigen Stellen nicht die üblichen Verben דמה; דמם; חרש; חשה gebraucht werden, sondern der viel kräftigere Ausdruck "die Hand auf den Mund legen"[3]. Er bedeutet "sich zum Schweigen verpflichten" und zwar aus verschiedenen Motiven: aus Klugheit (Ri 18,19; Sir 5,12), aus Respekt (Ijob

---

1 Vgl. SAUER, Sprüche 111; RINGGREN, Sprüche 117; BARUCQ, Proverbes 226.

2 Vgl. SCHMIDT, Studien 49.

3 COUROYER, Mettre sa main 197-209.

29,9; 40,4; Weish 8,12) und aus Verwunderung (Erstaunen) (Ijob 21,5; Mich 7,16). Dieser Ausdruck scheint mit ähnlichen ägyptischen Parallelen verwandt zu sein. Oft erkennt man auf ägyptischen Bildern, auf denen das Fangen von Vögeln mit einem Netz dargestellt ist, einen Aufseher, der im Augenblick, wo sich Vögel vom Köder anlocken lassen, die Hand zum Mund hält, um von den abseits stehenden Kollegen absolute Ruhe zu verlangen[1], bevor sie das Netz zusammenziehen[2].

Während an diesen Stellen das Zeichen "Hand auf den Mund" andere zum Schweigen verpflichtet, gibt es auch ägyptische Texte, die mit dem Ausdruck "seine Hand auf den Mund legen" auf das eigene Schweigen hinweisen. In der Lehre des Cheti (12. Dyn.) lesen wir: "Wenn du eintrittst und der Hausherr in seinem Haus ist, und wenn seine Arme einem andern mehr als dir gehören (?), dann sitze schweigend"[3]. BRUNNER übersetzt den Ausdruck "mit der Hand am Mund" mit "schweigend" und verweist auf das Deutezeichen 𓀁 [4]. Noch deutlicher ist der Pyramidentext 254b (AR): "Die Götter schweigen vor dir (d.h. aus Respekt vor dir), die Neunheit hat ihre Hand an ihren Mund gelegt"[5]. SETHE kommentiert igr n-k mit "Schweigen bewahren"[6]. Der Parallelismus zwischen "die Götter schweigen vor dir" und "die Neunheit legt die Hand auf den Mund" beweist, dass der Ausdruck "die Hand auf den Mund legen" deutlich für Schweigen steht[7].

Nachdem der Angesprochene in V.32 sich vom Zorn ereifern liess,

---

1 COUROYER, Mettre sa main 206f.

2 Sobald sich eine Menge Vögel zwischen den beiden Flügeln des Netzes niedergelassen haben, gibt der Aufseher seinen Kollegen ein Zeichen, und diese beginnen kräftig zu ziehen (vgl. KEEL AOBPs 80f. und Abb. 115).

3 BRUNNER, Lehre 24.

4 Ebd. 46.

5 FAULKNER, Texts § 254b.

6 SETHE, Pyramidentexte I 240.247.

7 COUROYER, Mettre sa main 208.

geht die Mahnung an ihn zu schweigen. Nur dadurch wird ein Streit verhindert werden können. Dies wird durch die Begründung mit einer Beispielreihung anschaulich gemacht. In V.33c ist die Schlusspointe, auf die die beiden Beispiele in V.33 a/b auslaufen[1]. Wenn hier TOY und SCOTT (vgl. auch BH) eines der drei Glieder streichen wollen[2], so wohl darum, weil sie die Priamel übersehen. TOY vermutet, dass V.33a eine Glosse sei[3]. Aber im Beispiel (V.33a) will nicht etwa gezeigt werden, dass durch Rühren der guten Milch ein schlechteres Produkt entsteht; denn wie TOY richtig bemerkt, war saure Milch oder Quark bei den Israeliten ein beliebtes Nahrungsmittel[4]. Durch das Beispiel will nur gesagt werden, dass das Schlagen der Milch eine bestimmte Wirkung hat, nämlich dass die Milch dicker wird. Aehnlich im 2. Beispiel (V.33b) bewirkt das starke Pressen der Nase Nasenbluten. So ähnlich entsteht bei steigerndem Zorn notwendig Streit[5]. Die Wurzel ריב kann ebenso gut "Handgemenge" und "Streit" wie einen institutionalisierten Streit, d.h. Prozess bezeichnen[6].

Auch SCOTT übersieht das zweite Beispiel und übersetzt אף in V.33b mit "Zorn". Dadurch scheint ihm V.33c bloss eine Variante zu V.33b zu sein[7]. Doch wenn diese Interpretation richtig wäre, müsste wohl דמים stehen, da die Pluralform gebraucht wird, sobald es "das gewaltsam vergossene fremde Blut betrifft"[8].

---

1 Vgl. BUEHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 61f.

2 TOY, Proverbs 537; SCOTT, Proverbs 180.

3 TOY, Proverbs 537.

4 Ebd. 537.

5 Vgl. McKANE, Proverbs 664.

6 Vgl. KEEL, Feinde 49.

7 SCOTT, Proverbs 180.

8 KOCH, Blut 406.

Zusammenfassung:

Das stilistisch interessant aufgebaute Mahnwort richtet sich an einen Menschen, der sich vom Zorn hinreissen liess. Selbst wenn sein Groll berechtigt wäre, wird er mit Vorsicht in einem solchen Moment schweigen, da entfachter Zorn meistens in einen üblen Streit ausartet.

Das folgende Sprichwort handelt vom אויל. Für ihn bringt das Schweigen nur Vorteile. Aus Vorsicht, von den andern nicht als dumm und einfältig hingestellt zu werden, wird er sich am besten still verhalten.

Die beiden Sentenzen Spr 17,27f. stehen eigentlich in Verbindung zueinander. Darauf weisen schon die Stichwortverbindungen (נבון-תבונה) und die Alliterationen auf ח (bzw. כ) hin. Da es aber in V.27 eher um den sparsamen Gebrauch der Rede geht, haben wir diesen Vers im vorhergehenden Kapitel behandelt[1].

17,27f. חוֹשֵׂךְ אֲמָרָיו יוֹדֵעַ דָּעַת וְקַר־רוּחַ אִישׁ תְּבוּנָה׃
גַּם אֱוִיל מַחֲרִישׁ חָכָם יֵחָשֵׁב אֹטֵם שְׂפָתָיו נָבוֹן׃

Wer mit seinen Worten spart, ist einer der Erkenntnis kennt,
wer kühlen Geistes ist ein Mann der Vernunft.
Sogar der Narr wird, wenn er schweigt, als weise gelten,
wenn er seine Lippen verschliesst, als verständig.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.28 handelt es sich um zwei reale Bedingungssätze. Wird das Imperfekt mit seinen Aequivalenten (Jussiv, Kohortativ, Impf., Perf. cons., Part.) gebraucht, so handelt es sich um eine in der Gegenwart oder Zukunft erfüllbare Bedingung[2]. Bei

---

1 Siehe oben Kapitel III 172-175.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 159 b und i.

Partizipien steht der Nachsatz meist mit dem Waw apodosis (z.B. Spr 23,24:יולד חכם וישמח)[1]. An dieser Stelle fehlt jedoch das Waw. Subjekt (אויל) und Verb des Prädikats (יחשב) werden in diesem synonymen Parallelismus nur im ersten Glied genannt (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion). Das Verb wurde wahrscheinlich an das Ende der 1. Vershälfte gestellt, um gleichsam auf die andere Hälfte hinüberzuwirken[2]. Allerdings haben alle Fälle dieses Verbs im Ni., die ohne Präposition konstruiert sind, die gleiche Wortfolge (Dtn 2,20; 2,11; Neh 13,13). "Denn sie galten als zuverlässig (כי נאמנים נחשבו " (Neh 13,13). Es scheint, dass in diesen Fällen das Verb nachgestellt ist, weil der Akk. besonders betont ist. Auch eine Ueberprüfung beim Qal mit doppeltem Akk. gab keine eindeutige Auskunft. Es finden sich folgende Wortstellungen: Verb - Akk. (od. Suff.) - ל (Gen 38,15; 1 Sam 1,13; Ijob 13,24; 33,10; 41,24); ל - Verb - Suff. (Ijob 19,15); Akk. - Verb - ל (Ijob 35,2); Verb - ל - Akk. (Ijob 41, 19).

גם gibt dem Wort אויל einen besonderen Nachdruck (vgl. Spr 14, 20)[3].

Durch die alliterierenden ח,מ , und ש מחריש חכם יחשב wird die enge Verbindung zwischen dem Weisesein und dem Schweigen aufgezeigt.

Auslegung:

Vom אויל erwartet man keinenfalls, dass er schweigt. Durch sein aufbegehrtes Reden entfacht er überall Streit (Spr 20,3). Wird er von einem andern geschmäht, so gibt er bald seinen Aerger kund (Spr 12,16). Wenn ein Weiser mit ihm redet, so reagiert dieser tölpelhaft (Spr 29,9; vgl. auch 10,14.21; 14,3).

---

1 Ebd. § 159 i; BROCKELMANN, Syntax § 164 a.

2 Vgl. SCHMID, Studien 20.

3 Vgl. KBL 186; JACOB, Erklärungen 279-282.

Doch hat auch er eine Chance. Wenn er sich nämlich ruhig verhält, kann er als weise gelten. חשב im Ni. bedeutet "gerechnet werden für", "gelten als" und steht in Dtn 2,11.20, Spr 17,28; Neh 13,13 ohne Präposition; sonst mit ל (Gen 31,15; Jes 40,17; Spr 27,14), ב (Jes 2,22) und כ (Num 18,27.30; Jes 5,28; 29,16; 40,15; Hos 8,12; Ps 44,23; Ijob 18,3; 41,21).

Parallel zu מחריש (Part. Hi.) "stumm sein", "schweigen" steht אטם שפתיו. אטם bedeutet "verstopfen" und bezeichnet sonst das Zuhalten der Ohren (Jes 33,15; Ps 58,5; Spr 21,13). In 1 Kön 6,4; Ez 40,16; 41,16.26 wird es mit חלון verbunden: "vergitterte Rahmenfenster". NOTH vermutet, dass die konkrete Grundbedeutung "vergittern" heisse. Bei der Beziehung auf Ohren und Lippen wäre dann eine bildliche Verwendung anzunehmen[1].

Für den אויל ist es klüger, wenn er seinen Mund zuhält ("vergittert"), dann kann er sogar für einen Weisen, bzw. für einen Einsichtigen[2] gehalten werden. Einen ähnlichen Gedanken findet sich bei Ijob 13,5: "O wenn ihr euch doch still verhieltet, so wäre es Weisheit für euch". Wenn die Freunde schwiegen, hätten sie wenigstens den Anschein der Weisheit gewahrt[3]. Ebenso äussert sich Sir 20,5: "Mancher schweigt und ist für weise zu halten und mancher wird abgelehnt trotz vielen Redens". Das Sprichwort erinnert auch an: "sie tacuisses, philosophus mansisses". In gleiche Richtung weist das Sprichwort in der ägyptischen Lehre des "Anch-Scheschonki" (ca. 6. Jh. v. Chr.): "Schweigen verbirgt Torheit" (23,4).

---

1 NOTH, Könige I 97f.

2 Zum Begriff נבון siehe oben Kapitel II 124f.

3 FOHRER, Hiob 248.

b) Aus Schlauheit (Klugheit)

12,23 אָדָם עָרוּם כֹּסֶה דָּעַת וְלֵב כְּסִילִים יִקְרָא אִוֶּלֶת׃

Einer, der Erkenntnis verdeckt[a], ist ein schlauer (kluger) Mensch, (od. ein schlauer Mensch ist einer...) aber das Herz des Toren schreit Narrheit aus[b].

Textanmerkungen:

a GRAETZ schlägt für כסה יַבִּיעַ vor[1]. Van der WEIDEN vokalisiert zu כִּסָּה (Pi'el) und versteht das Verb im privativen Sinne "exposer"[2]. Wie die Auslegung zeigen wird, kann aber das Part. Qal. befriedigend erklärt werden.

b Die LXX hat eine merkwürdige Uebersetzung: Ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως, καρδία δὲ ἀφρόνων συναντήσεται ἀραῖς. "Der Kluge ist ein Thron der Erkenntnis, aber das Herz des Toren wird Verwünschungen antreffen"[3].

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.23a handelt es sich um einen Nominalsatz. Es lässt sich nicht genau entscheiden, welches das Subjekt des Satzes ist. Der Regel entsprechend ist "ein schlauer Mensch" Subjekt: Ein Schlauer ist einer der Erkenntnis verdeckt. In diesem Fall wird über das Verhalten eines bestimmten Menschen berichtet. Von V.23b her müsste man sich für diese Interpretation entscheiden: "das Herz des Toren, es schreit Narrheit aus" (zusammengesetzter Nominalsatz). Doch wie wir bereits aufmerksam machten, wollen die Weisheitslehrer nicht so sehr über ein Verhalten eines bestimmten Menschen berichten, sondern in den Weisheitsprüchen wird in erster Linie ein Urteil über ein bestimmtes Ver-

---

1 Vgl. TOY, Proverbs 255.

2 Van der WEIDEN, Proverbes 101f.

3 Zur Erklärung dieser merkwürdigen Uebersetzung vgl. TOY, Proverbs 257.

halten gefällt[1]. HERMISSON hat sogar darauf hingewiesen, dass selbst in den Konstruktusverbindungen "Lippen des Toren", "Ohr des Weisen", "Herz des Toren" bereits ein Urteil enthalten ist[2]. Aus diesem Grunde gebe ich der Uebersetzung: "einer, der Erkenntnis verdeckt, ist ein schlauer Mensch" den Vorzug.

Im Gegensatz zum Piʿel (כִּסָּה), das ein dauerndes Verbergen ausdrückt (vgl. Spr 11,13), hat das Part. Qal von כסה die Bedeutung "verdecken", "nicht sofort zeigen"[3].

Die Wortverbindung אדם ערום wird durch den a-Laut und das Mem besonders miteinander verkettet. Das alliterierende ל verdeutlicht, wie eng לב כסילים und אולת zusammengehören. Dazu die Alliteration auf כס: כסה כסילים.

Auslegung:

Das Qal von כסה ist hier bewusst gewählt, um anzudeuten, dass es nur um ein vorübergehendes Bedecken der Erkenntnis geht. Nur jener wird als ערום qualifiziert, der vorsichtig ist und seine Erkenntnis (sein Wissen)[4] nicht gleich zur Schau trägt. Er behält sie für sich, bis eine Gelegenheit sich bietet, sie am rechten Orte zur rechten Zeit an den rechten Mann zu bringen. Er macht dies auch aus eigenem Interesse, damit er sich durch voreiliges Gerede keine Blösse gibt und demzufolge nicht ernst genommen wird. Das Schweigen ist deshalb für ihn nur auf eine bestimmte Zeitspanne beschränkt. Wer so handelt, wird als אדם ערום beurteilt. ערום wird hier wohl besser mit "schlau"[5]

---

1 Siehe oben Einleitung 34-36.

2 HERMISSON, Studien 164f.; vgl. auch 156f.

3 Vgl. darüber ausführlicher unten (Auslegung), ferner 235f.

4 Zum Begriff דעת siehe Kapitel VI 298.

5 Vgl. DUESBERG, Scribes 250f.; dazu FRANKENBERG, Sprüche 79; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 67f.; McKANE, Proverbs 442f.

als mit "klug"[1] wiedergegeben. Wenn auch das Wort "Schlauheit" nicht immer als ein positiver Wert beurteilt wird[2], so hat es in den Proverbien keinen negativen Sinn[3]. An vier Stellen ist es dem Wort פתי gegenübergestellt (Spr 14,15.18; 22,3; 27,12). In Spr 12,23, 13,16, 14,8 bildet כסיל sein Gegenbegriff und in Spr 12,16 אויל.

Der Tor merkt nicht, wann er zu reden und zu schweigen hat. Er ist bekümmert, möglichst alles weiterzusagen, selbst dann, wenn er nichts beizutragen hat. Dadurch verbreitet er notwendigerweise אולת[4] und steht im krassen Gegensatz zum Schlauen, der gelegentlich sogar דעת verbirgt. In Spr 13,16 erfahren wir genaueres, wieso der Schlaue (Kluge) für gewisse Zeiten sein Wissen zurückhält: "Ein Schlauer (Kluger): 'alles'[5] tut er mit Einsicht (בדעת), aber ein Tor: er breitet (יפרש) Narrheit aus"[6]. בדעת bedeutet, dass der Schlaue stets bewusst handelt, d.h. unter Einbeziehung seiner Erkenntnisse, Erfahrungen und Begegnungen. Er überlegt sich alles und entscheidet sich erst, wenn er überzeugt ist, dass es das Richtige ist. Ganz anders der Tor, er breitet seine Dummheit aus. Im Ausdruck פרש liegt wahrscheinlich das Bild des Händlers vor, der seine Ware ausbreitet, um sie zum Verkauf anzubieten ("auskramen"). Damit

---

1 Vgl. TUR-SINAI, Mischle 213; RINGGREN, Sprüche 52f.; GEMSER, Sprüche 60 u.a.

2 So stehen in Ijob 5,13 die "Schlauen" den "Verschlagenen" parallel, die hinterlistige Machenschaften hegen und krumme Wege gehen (vgl. Dtn 32,5; Ps 18,27).

3 CAZELLES, Sagesse 35 und Anm. 2.

4 Zum Begriff אולת siehe oben Kapitel II 134f.

5 Nach dem MT: "jeder Kluge", wahrscheinlich ist mit der Peschitta und der Vulgata כֹּל zu lesen (vgl. McKANE, Proverbs 456 u.a.). Das Objekt כל ist vorangestellt (vgl. Spr 1,7; 2 Kön 5,13) (BROCKELMANN, Syntax § 122 r). Zu כֹּל als Objekt vgl. Ps 74,3b (GUNKEL, Psalmen 323).

6 Auch in diesem Sprichwort wird in erster Linie ein Urteil über ein bestimmtes Verhalten gefällt.

liegt im Worte etwas Spottendes. Wie der Kaufmann seine Verkaufsartikel zur Empfehlung aufwickelt und ausbreitet, so macht es der Tor mit seiner Dummheit[1].

12,16 אֱוִיל בַּיּוֹם יִוָּדַע כַּעְסוֹ וְכֹסֶה קָלוֹן עָרוּם׃

Der Narr: einer, dessen Aerger am gleichen Tag bekannt wird[a],
einer, der seine Schmach verhüllt: der Schlaue (Kluge).

Textanmerkung:

a Anstelle von יודע wird oft nach den verschiedenen Versionen (vgl. z.B. LXX ἐξαγγέλει ὀργὴν αὐτοῦ Symmachus δηλώσει θυμὸν αὐτοῦ; Vulg. indicat iram suam) יֹדִעַ "jd. etwas wissen lassen" vorgeschlagen[2] (vgl. Auslegung).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.16a bildet einen zusammengesetzten Nominalsatz. Da der Prädikatssatz ein anderes Subjekt hat, wird das "Uebersubjekt" (אויל) im Prädikatssatz durch ein Suffix, das sogenannte Bindepronomen wieder aufgenommen (כעסו)[3].

In V.16b ist an und für sich das Subjekt nicht eindeutig zu bestimmen. Rein Grammatikalisch scheint auch hier "ein Schlauer" Subjekt zu sein. Dadurch, dass das Subjekt nachgestellt ist, entsteht ein Chiasmus.

Man darf sich in V.16 nicht so sehr an die grammatikalischen Subjekte oder Prädikate halten, sondern muss nach dem Ziel der Aussage fragen. Es geht auch hier nicht darum die Idee des "Schlauen", bzw. "Narren" darzustellen, sondern bestimmte Ver-

---

1 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 218; GEMSER, Sprüche 64.

2 Vgl. BH; SCOTT, Proverbs 90 u.a.

3 Vgl. NYBERG, Grammatik § 85 g; MICHEL, Tempora 179f.

haltensweisen als "schlau", bzw. als "närrisch" zu qualifizieren[1].

Das Qal in כסה bezeichnet ein "vorübergehendes Verdecken" (vgl. 12,23 und Auslegung)[2].

Die Alliteration auf כס in כעסו וכסה unterstreicht den Gegensatz zwischen dem Enthüllen des Aergers und dem Verbergen der Schmach[3].

Auslegung:

Der Begriff אויל impliziert häufig negatives Reden (Spr 10,8. 10.14.21; 12,16; 14,3.9; 17,28; 20,3; 24,7; 29,9)[4].

Die vorgeschlagene Korrektur יוֹדִעַ "wissen lassen" ändert nicht viel den Sinn[5]. Vielmehr ist das Passiv (Ni. Impf: יִוָּדַע) um eine Nuance reicher. Dadurch wird ausgedrückt, dass der Aerger des "Narren" von selbst auskommt. Natürlich ist er es selber, der ihn ausbringt, aber er kann nichts dafür. Die Erwiderung des "Narren" auf eine Beschimpfung oder Beleidigung ist eine unüberlegte Reaktion. Sie geschieht unmittelbar und ist ein blinder Vergeltungsschlag. Er reagiert wie ein verletztes Tier[6]. Sein Gegner geht gerade darauf aus, ihn zu kränken und hat seine Befriedigung, wenn er sieht, wie sich der אויל ärgert.

Ganz anders verhält sich der "Schlaue". Im Gegensatz zum Piʿel drückt das Part. Qal nicht ein "bleibendes Ergebnis" aus, sondern bedeutet "verdecken", "nicht sofort zeigen". Es geht nicht darum, dass die angetane Schmach für immer vergessen wird und

---

1 Siehe oben Einleitung 34-36.

2 JENNI, Piʿel 204f.

3 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 301f.

4 Zum Begriff אויל vgl. CAZELLES, ThWAT I 149.

5 Vgl. McKANE, Proverbs 442.

6 Vgl. ebd. 442.

der "Schlaue" niemals davon reden darf, sondern nur darum, dass die momentane, vorschnelle Reaktion des "Narren" vermieden wird[1]. Diese Bedeutung wird auch durch ביום in V.16a bestätigt.

קלון bezeichnet hier die "(erlittene) Niedertracht"[2]. Wenn der "Schlaue" von jemandem beleidigt wird, lässt er sich nichts anmerken und bleibt unerschütterlich. Dadurch gibt er seinem Gegner keine Gelegenheit, sich über ihn lustig zu machen. Er schweigt aber nur vorübergehend. In veränderter Situation kann er darauf zurückkommen, ohne seinen Ruf zu gefährden.

In der Weisheit ist im allgemeinen ein Misstrauen gegenüber allen starken Affekten[3] und allem Voreiligen eine gewisse Abneigung (Spr 11,2).

c) <u>Zusammenfassung</u>

Eine Anzahl Sprichwörter motivieren das Schweigen aus Vorsicht (23,9; 30,32f.; 17,28) und aus Schlauheit (Klugheit) (12,23; 12,16). Einzelne Sentenzen machen den Eindruck, als ob es hier um rein utilitaristische Motive gehen würde (z.B. 17,28; 12,16; 12,23)[4]. Gewiss sind diese Sprichwörter praktisch, d.h. auf die Bewältigung des Alltags ausgerichtet. Dem Schüler werden Lebensregeln mitgegeben, um seine täglichen Probleme zu meistern. Wenn hier der Erfolg (bzw. Misserfolg), der Beifall (bzw. die Missbilligung) der Umgebung im Vordergrund stehen (vgl. 17,28; 12,16; 12,23), so geschieht dies wohl aus pädagogischen Gründen. Man wird aber diese Sprüche nicht aus dem gesamten Rahmen des Spruchbuches herausnehmen dürfen. "Die Kernfrage der Weis-

---

1 Vgl. JENNI, Piᶜel 204f.

2 KLOPFENSTEIN, Scham 189f.

3 Vgl. von RAD, Weisheit 116f.

4 Vgl. dazu SKLADNY, Spruchsammlungen 86-95; GEMSER, Sprüche 10f.63.65.

heit (wie sie in den ältesten Spruchsammlungen erscheint) lautet: Wie erkennt der Mensch die von Jahwe gesetzte und garantierte Ordnung der Welt und wie wird er ihr im Alltagsleben gerecht - in der Verantwortung für die Gemeinschaft wie für sein eigenes Schicksal?"[1]. So sind wohl Aussagen mit individualistisch geprägtem Inhalt nicht ohne Bezug zur Gemeinschaft zu verstehen. Während aber diese Seite in einzelnen Sprüchen nicht zum Vorschein kommt (17,28; 12,16; 12,23), so weisen andere Sentenzen, die das Schweigen aus Vorsicht (Klugheit) begründen, diese gesellschaftsverpflichtenden Aspekte auf. So soll der Weise nicht zum Toren sprechen, weil dieser die klugen Weisheitssprüche verspottet und dadurch der Weisheit schadet (Spr 23,9). Ebenso soll man in einer erhitzten Situation aus Vorsicht schweigen, damit nicht Streit entfacht wird (Spr 30,32f.).

Ganz ausgeprägt liegt in den folgenden Sprichwörtern das Interesse an den konkreten Bindungen der Gemeinschaft. An diesen Stellen wird das Schweigen empfohlen, damit die Gemeinschaftstreue nicht verletzt wird (Spr 11,13 [vgl. 20,19]; 25,9f.).

3. Aus Gemeinschaftstreue

Zunächst sind hier zwei ähnlich aussehende Proverbien zusammengestellt. Es wird sich zeigen, ob ihre Aussagen identisch sind[2].

---

1 SKLADNY, Spruchsammlungen 93.

2 Vgl. RICHTER, Recht 153.

11,13 הוֹלֵךְ רָכִיל מְגַלֶּה־סּוֹד וְנֶאֱמַן־רוּחַ מְכַסֶּה דָבָר׃

Wer mit Geschwätz (als Schwätzer) umhergeht, deckt Geheimnisse auf,
wer zuverlässigen Sinnes ist, bedeckt die Sache.

20,19 גּוֹלֶה־סּוֹד הוֹלֵךְ רָכִיל וּלְפֹתֶה שְׂפָתָיו לֹא תִתְעָרָב׃

Geheimnisse offenbart, wer mit Geschwätz (als Schwätzer) umhergeht,
wer mit seinen Lippen unerfahren ist, mit dem lass dich nicht ein.

Grammatikalisches und Stilistisches: 11,13 und 20,19

In 11,13 haben wir zwei Nominalsätze mit normaler Wortstellung: Subjekt "wer mit Geschwätz umhergeht", Prädikat "deckt Geheimnisse auf" (V.13a); Subjekt "wer zuverlässigen Sinnes ist", Prädikat "bedeckt die Sache" (V.13b).

In 20,19a ist das Subjekt grammatikalisch nicht eindeutig bestimmbar. Wäre hier die normale Wortfolge, so wäre "wer Geheimnisse offenbart" Subjekt. Doch dem Sinn nach ist eher "wer mit Geschwätz umhergeht" Subjekt. Es ist zu vermuten, dass לפתה in V.19b zu dieser Umstellung beigetragen hat; denn "wer mit seinen Lippen unerfahren ist" ist eigentlich eine weitere Charakterisierung des Subjekts in V.19a. Durch die Nebeneinanderstellung bekommt die Aussage über den Schwätzer noch mehr Gewicht.

In V.19b liegt ein Verbalsatz vor. לפתה שפתיו ist dem Verb vorangestellt (casus pendens ohne rückweisendes Suffix), um den Ausdruck besonders hervorzuheben[1].

Nach RICHTER ist V.19a kaum ein selbständiger Nominalsatz. Die Partizipien in V.19a sind parallel zu dem der zweiten

---

1 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 143 b; BROCKELMANN, Syntax § 123 a/b.

Vershälfte und verzichten, weil vorgezogen, auf das Kasuszeichen: "Wer Geheimnisse offenbart, als Verleumder umhergeht, wer einfältig handelt mit seinen Lippen - habe ja keine Gesellschaft (mit ihnen)"[1]. RICHTERs Vorschlag scheint mir möglich zu sein. Auch im Hebräischen kann bei Aufzählungen das Waw gelegentlich wegfallen (vgl. im Deutschen: Mann, Frau und Kind). "Wie? Stehlen, Morden und Ehebrechen und Falschschwören und dem Baal räuchern und andern Göttern nachlaufen, die euch unbekannt sind" (Jer 7,9). "Ich schenke in der Steppe Zeder, Akazie und Myrte und Kiefer" (Jes 41,19a). "Ich setze in der Wüste Wachholder, Fichte und Zypresse" (Jes 41,19b).

Ebenso kann das ל in V.19b auch auf die vorhergehenden Objekte zurückwirken. DAHOOD gibt dazu einige Beispiele aus den Psalmen[2].

In V.19b steht ein Prohibitiv לא תתערב. Eigentlich würde man einen Vetitiv erwarten, ähnlich wie Spr 24,21, wo das gleiche Verb vorkommt[3].

DELITZSCH deutet רכיל als Intensivform von רָכָל "Klätscher"[4]. BAUER-LEANDER erklärt das Wort als Verbalnomen (Dehnstufe des Inf. qatil) von qatīl "Verleumdung" (vgl. auch BARTH)[5].

רכיל ist acc. adverbialis und beschreibt die Art und Weise des Vollzugs einer Handlung näher: "wer einhergeht mit Geschwätz" (vgl. Mich 2,3 ולא תלכו רומה "nicht sollt ihr einhergehen in aufgerichteter Stellung")[6].

---

1 RICHTER, Recht 80.152f.

2 DAHOOD, Psalm III 436-439, bes. 437.

3 Vgl. RICHTER, Recht 80f.

4 DELITZSCH, Spruchbuch 182.

5 BAUER-LEANDER, Grammatik § 61 p α; BARTH, Nominalbildung § 85f.

6 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 118 q.

Die Tatsache, dass גלה einmal im Qal (Spr 20,19) und einmal im Piʿel (Spr 11,13) steht, hat folgende Bedeutung: Das Piʿel weist auf das Ergebnis der Handlung hin. Das Geheimnis kann nur einmal verraten werden, dann bleibt es dauernd enthüllt (vgl. Spr 25,9 im Gegensatz zu Am 3,7 Qal). Dass dies gemeint ist, zeigt auch מכסה in 11,13b. Wie was einmal bedeckt ist, bedeckt bleibt, so bleibt enthüllt, was einmal enthüllt ist. Die Aufmerksamkeit richtet sich bei 11,13 darauf, "was mit dem Objekt geschieht, ob das zu Verschweigende offenbar gemacht oder verborgen bleibt. In Spr 20,19 dagegen zielt der zweite Halbvers nicht auf eine Aussage über das Objekt, über das Verschweigende, sondern auf eine weitere Charakterisierung des Subjekts ("der die Lippen öffnet = der viel redet"). Damit bekommt auch das Prädikat von V.19a in erster Linie nur die Funktion einer Aussage über das Subjekt (= "er ist einer, der Geheimnisse ausplaudert") und kann daher im Qal bleiben"[1].

Die Alliterationen auf לכ in 11,13a unterstreichen den Gedanken, dass der Schwätzer Geheimnisse enthüllt: הולך רכיל מגלה. Ebenso verstärken die Assonanz in מגלה - מכסה und die Alliterationen auf סוד- מכסה דבר:סד den Gegensatz.

In 20,19b betonen die Alliterationen auf ח (4x) und ל (2x), dass man sich mit dem Schwätzer auf keinen Fall einlassen darf. Zu 20,19a vgl. 11,13a.

<u>Auslegung:</u>

<u>11,13</u>

Die meisten Exegeten übersetzen הולך רכיל entweder "als Ver-

---

1 JENNI, Piʿel 203.

leumder umhergehen"[1] oder "Verleumdung treiben"[2]. Aus den beiden Proverbienstellen (11,13; 20,19) geht hervor, dass es sich nicht um Verleumdung handeln muss, sondern eher um ein Geschwätz[3]. Der Ausdruck findet sich auch in Lev 19,16; Jer 6,28; 9,3 und Ez 22,9 (אנשי רכיל). Während in Jer 6,28 und 9,3 die Stellen ohne weiteres mit "Geschwätz" übersetzt werden können, zeigen die Kontexte in Ez 22,9 und Lev 19,16 deutlich, dass nur "Verleumdung" gemeint sein kann. Man kann deshalb vermuten, dass ursprünglich (in vorexilischer Zeit) der Ausdruck eher die Bedeutung "mit Geschwätz umhergehen" hatte (vgl. Spr 11,13; 20,19; Jer 6,28; 9,3) und später die Bedeutung "Verleumdung treiben" annahm (Lev 19,16[4]; Ez 22,9). Das Wort רכיל wäre dann vom Stamm רכל "hausieren", "Handel treiben", "als Hausierer umhergehen"[5] abzuleiten. Es ist durchaus möglich, dass dieses Wort die Bedeutung "Geschwätz" oder "Schwätzer" bekommen hat, da Hausierer wohl gerne Verbreiter von Neuigkeiten, aber auch von Geschwätz waren. Da auf diese Art aber auch manche Verleumdungen zustande kamen, hätte der Ausdruck später eher die Bedeutung von schlechtem Geschwätz (Verleumdung) bekommen.

Wie wir bereits festgestellt haben, ist die Wahl des Piʿels v. גלה gezielt. Die Aufmerksamkeit richtet sich darauf, ob

---

1 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 73: "als Zwischenträger und Verleumder umhergehen"; RINGGREN, Sprüche 48; GEMSER, Sprüche 54; TOY, Proverbs 227 und OESTERLEY, Proverbs 85: "talebearer".

2 BARUCQ, Proverbes 110: "colportant la médisance" (vgl. auch GB 760: KBL 892).

3 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 182.

4 Allerdings lässt sich nicht genau bestimmen, ob wir in Lev 19,16 einen vorexilischen oder nachexilischen Text vor uns haben (vgl. ELLIGER, Leviticus 242ff.; NOTH, Leviticus 119f.).

5 Vgl. EHRLICH, Randglossen II 64.

das Verschweigende aufgedeckt wird. Die Bedeutung "aufdecken" hat daher leicht etwas Resultatives (etwas Verborgenes aufgedeckt machen).

סוד , das mit dem Syr. swd' "Gespräch", dem Arab. sāda "heimlich reden" zusammenhängt, drückt die vertraute Gemeinschaft aus, die innerhalb einer Gruppe besteht (vgl. Ps 55,15; Jer 6,11 u.a.). KOEHLER hat darauf hingewiesen, dass damit der vertraute Kreis der Männer gemeint ist, die sich an öffentlichen Orten, meistens am Tor treffen[1]. Dort werden Neuigkeiten des Tages mitgeteilt. Es ist die Stätte, wo Anliegen der kommenden Tage und bevorstehenden Unternehmungen besprochen werden, und wo schliesslich Gericht abgehalten wird. Ferner ist der סוד auch der Ort der Unterhaltung. Ijob beklagt sich, dass ihn seine engsten Kreises Männer hassen (Ijob 19,19; vgl. auch Jer 15,17, wo der Prophet die Klage führt, dass er nicht im סוד der Scherzenden sitzen darf. In Ps 111,1 will der Fromme aus vollem Herzen im סוד der Redlichen dem Herrn danken).[2]

In Beziehung auf Gott handelt es sich um die himmlische Ratsversammlung, in der die Himmelswesen mit Gott zusammentreffen, so dass Gottes und ihre Weisheit dort zu finden sind (Ijob 15,8; die Vorstellung ohne das Wort in 1 Kön 22,19ff.; Ijob 1,6ff.). In Jer 23,18.22 (vgl. auch Am 3,7) ist סוד יהוה Kriterium wahrer Prophetie geworden, dass ein Prophet in der vertraulichen Gesprächsrunde um Jahwe gestanden hat[3].

Das Wort bezeichnet dann auch den im vertraulichen Gespräch beratenen Inhalt, das Geheimnis (Spr 11,13; 20,19; 25,9).

---

1 KOEHLER, Hebräische Mensch 89-92.

2 Ebd. 90f.; LUTFIYYA, Baytin 82f., zeigt in seiner soziologischen Untersuchung seines Heimatdorfes, dass heute noch die Bürger bei wichtigen Verhandlungen sich auf einem öffentlichen Platz versammeln. Jeder Bürger hat dort das Recht zu sprechen. Zu dieser Versammlung haben nur die Mitglieder des bestimmten Clans Zutritt (vgl. auch 179).

3 Vgl. FOHRER, Hiob 269; WOLFF, Dodekapropheton Amos 226; ZIMMERLI, Ezechiel I 292f.; HOSSFELD-MEYER, Prophet 77f.

Durch das Ausplaudern ist das im vertraulichen Kreise Behandelte für immer enthüllt. Man kann es nicht mehr zurücknehmen. Was aber in einem solchen Kreise diskutiert und beraten wird, gehört nicht zum Stadtgespräch. Es geht hier offenbar mehr als um einen dummen Plauderer, der aus Einfalt etwas ausschwatzt. Es handelt sich um einen Menschen, der die nun einmal gesetzte Ordnung missachtet. Er hält sich nicht an die Regeln, die in einem Sod gelten. Dadurch verletzt er sich gegen die Gemeinschaft und zieht sich Schuld zu.

Dem gegenüber steht der Zuverlässige und Loyale (נאמן־רוח "treuen Geistes")[1]. Er "bedeckt" dauernd alles, was er im vertraulichen Kreise gehört hat (vgl. Piʿel von כסה). Aus Treue zu seinem Clan oder zu seinen Freunden bewahrt er das dort Gehörte. Er ist der "Verlässliche", auf den man vertrauen kann. Nicht bloss Verschwiegenheit wird hier gelobt, sondern dadurch, dass der נאמן־רוח schweigt, bleibt das Vertrauensverhältnis zur Gemeinschaft ungestört.

Jesus Sirach mahnt mehrmals, anvertraute Geheimnisse nicht preiszugeben (19,10; 22,21f.; 27,16f.). Bei ihm sind es meistens die Geheimnisse eines Freundes, die bewahrt werden sollen.

<u>20,19</u>

Obwohl 20,19 der besprochenen Sentenz ähnlich ist, lässt sich grammatikalisch nachweisen, dass es hier nicht um das Objekt geht, dass nämlich das zu Verschweigende offenbar gemacht wird, sondern der Weisheitslehrer will solche Menschen charakterisieren, vor denen sich der Weise hüten muss. Wer immer mit Geschwätz umherzieht, ist auch einer, der jeweils Geheimnisse ausplaudert (vgl. das Qal von גלה). Es handelt sich bei ihm um eine mangelnde Fähigkeit (vgl. V.19b "wer mit seinen Lippen

---

1 Siehe oben Kapitel II 160.

unerfahren, einfältig ist"), über im Vertrauen Erfahrenes zu schweigen. Dadurch gefährdet er die andern.

Das Verb ערב II im Hitp. wird mit verschiedenen Präpositionen konstruiert (mit ב: "sich mischen in etw." Spr 14,10; mit ב: "sich mit jemandem abgeben, einlassen" Ps 106,35; Esr 9,2; mit עם: "sich einlassen mit" Spr 24,21). An unserer Stelle steht es mit ל und bedeutet "sich einlassen mit jemandem". Das Beste ist, wenn man sich mit einem solchen Schwätzer nicht einlässt und vor allem ihm nichts Wichtiges anvertraut. Man wird sich hüten, ihn in einen Sod aufzunehmen. Bei ihm bewahrheitet sich das palästinische Sprichwort: "What is spoken by two is known by two tausend"[1].

Auch in der Lehre des Amenemope wird einmal gewarnt, mit einem Schwatzhaften sich einzulassen: "Lasse deine Rede nicht zu den Leuten herumgehen und befreunde dich nicht mit einem Schwatzhaften. Ein Mann, der sie im Leibe (verbirgt) ist besser als der, der sie zum Schaden sagt" (22,13f.)[2].

Im Mahnwort Spr 25,9f. wird abgeraten, bei einem Rechtsstreit eine Sache (Geheimnisse) eines Dritten mithineinzuziehen. Wie allgemein angenommen wird, steht V. 9f. nicht isoliert, sondern ist mit V.7c.8 verbunden. Da jedoch nur V.9f. für unsere Untersuchung wichtig ist, verweisen wir für die nähere Exegese von V.7c.8 auf die verschiedenen Kommentare (bes. McKANE).

---

1 OESTERLEY, Proverbs 85.

2 Uebersetzung nach LANGE, Weisheitsbuch 111.

25,7c-10

אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ׃	אַל־תֵּצֵא לָרִב מַהֵר
פֶּן מַה־תַּעֲשֶׂה בְּאַחֲרִיתָהּ	בְּהַכְלִים אֹתְךָ רֵעֶךָ׃
רִיבְךָ רִיב אֶת־רֵעֶךָ	וְסוֹד אַחֵר אַל־תְּגָל׃
פֶּן־יְחַסֶּדְךָ שֹׁמֵעַ	וְדִבָּתְךָ לֹא תָשׁוּב׃

7c Was deine Augen gesehen haben[a],
8 geh[b] nicht übereilt zum Rechtsstreit[c],
sonst[d] - was willst du in ihrer Folge (= hinterher) machen, wenn dich dein Nächster beschämt.
9 Ficht deinen Streit mit deinem Nächsten aus,
aber das Geheimnis eines andern decke nicht auf,
10 damit nicht, wer es hört, die Gunst dir entziehe,
und das Gerede über dich nicht aufhöre[e].

Textanmerkungen:

a Mit Symmachus (ἃ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου, μὴ ἐξενέγκῃς εἰς πλῆθος ταχύ) und Vulg. (quae viderunt oculi tui ne proferas in iurgio cito) ist V.7c zu 8 zu nehmen[1].

b BH und GEMSER ändern zu תֹּצֵא[2]. Doch kann sich diese Lesung auf keine textliche Grundlage stützen.

c BH und GEMSER lesen mit Symmachus (εἰς πλῆθος) לָרֹב[3]. רֹב hat aber nirgends die Bedeutung von "Volksmenge"[4]. Für dieses Wort wird meistens המון gebraucht (vgl. 1 Sam 14,19; Jes 16,4; 17,12; Ijob 31,34). רב hat nur in Verbindung mit einem Nomen die Bedeutung von einer "Menge Leute" (vgl. Spr 11,14).

d Viele ändern mit BH פן zu כִּי[5].
DRIVER versteht פן als indefinites Pronomen[6], das

---

1 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 140; GEMSER, Sprüche 90; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 112; McKANE, Proverbs 250 u.a.

2 GEMSER, Sprüche 90f.

3 Ebd. 90f.

4 Vgl. McKANE, Proverbs 581.

5 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 140; OESTERLEY, Proverbs 222; RINGGREN, Sprüche 100; GEMSER, Sprüche 90f.

6 Vgl. BROCKELMANN, Syntax § 143 d.

unmittelbar dem Verb, welches es regiert, vorausgeht (vgl. 1 Sam 20,10): "damit du nicht etwas tust an seinem Ende auf Kosten davon, dass dich ..."[1].
Aus dem Zusammenhang bedeutet פן an dieser Stelle "sonst". Gewöhnlich steht zwar פן mit Maqqef direkt vor dem Verb (vgl. 2 Sam 20,6 "sonst findet er noch [ופן־מצא"). Doch wird wahrscheinlich פן hier besonders betont und steht deshalb am Anfang (Emphase)[2].

e Die LXX weicht ziemlich stark vom MT ab. Sie fügt in V.10 noch hinzu: χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ, ἃς τήρησον σεαυτῷ, ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένῃ, ἀλλὰ φύλαξον τὰς ὁδούς σου εὐσυναλλάκτως
"Die Gunst und Freundschaft sind frei, bewahre sie für dich, damit du nicht tadelnswert werdest, aber bewahre deine Wege friedlich."

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.7c.8

V.7c erklärt sich am besten als Hauptsatz mit substantiviertem אשר. Das Relativpronomen wird an dieser Stelle absolut gebraucht (proposition substantivale avec אשר)[3].

Das Suffix in באחריתה ist als Neutrum aufzufassen und bezieht sich auf אשר in 7c. Es ist ähnlich zu erklären wie das Suffix der 3. Pers. Sg. fem., das sich bisweilen zusammenfassend auf einen im Vorhergehenden enthaltenen Tätigkeitsbegriff bezieht (vgl. Spr 18,21)[4].

בהכלים (Inf. cs. Hif.): Die hebr. Konstruktion des Inf. mit einer Präposition wird im Deutschen gewöhnlich in das Verbum finitum mit Konjunktion aufgelöst ("wenn dich ... beschämt")[5].

---

1 DRIVER, Problems in the Hebrew Text 190.

2 Vgl. KBL 765; BUBER, Gleichsprüche 259.

3 JOÜON, Grammaire § 158 l.

4 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 135 p.

5 Ebd. § 114 d u. e.

V.9f

ריבך ריב: Es handelt sich hier um einen Casus pendens[1] (ohne rückweisendes Suffix). Das Akk. Objekt steht zur Betonung am Anfang.

In V.9 findet sich ein Mahnspruch im Wechsel zwischen Imperativ und Vetitiv. Der Vetitiv steht mit der Kurzform der Präfixkonjugation. Er wendet sich in der Zeitstufe nur an die Zukunft und drückt die Erwartung und den Wunsch aus, dass eine Handlung oder ein Ereignis nicht eintrete[2].

Eine Schwierigkeit bietet das Waw in V.9b. SCOTT fasst den Imperativsatz als Konditionalsatz auf (ohne אם): "When you are disputing with your neighbor. Do not betray another man's confidences"[3]. Aus der Uebersetzung ist nicht klar, wie er den Satz grammatikalisch rechtfertigt. Vielleicht liest er anstelle von ריבך : רָבְתָּ (vgl. Spr 25,16)[4].

Am besten erklärt man das Waw als adversatives Waw[5]. Diese Interpretation gibt den besten Sinn. Es wird davor gewarnt, eine dritte Person in den Streit hineinzuziehen, indem man anvertraute Geheimnisse von dieser Seite preisgibt.

חגל (Piʿel) hat resultative Bedeutung "etwas Verborgenes aufgedeckt machen"[6].

Die Konjunktion פן steht gewöhnlich im Anschluss weisheitlicher Mahnworte und leitet eine Begründung ein[7].

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 143 b; BROCKELMANN, Syntax § 123 a u. b; JOÜON, Grammaire § 156 a u. c.

2 RICHTER, Recht 71.

3 SCOTT, Proverbs 153.

4 Vgl. BROCKELMANN, Syntax § 164 a (Spr 25,16; Sir 7,23f.).

5 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 401; FRANKENBERG, Sprüche 140; RINGGREN, Sprüche 100; GEMSER, Sprüche 90 u.a.

6 JENNI, Piʿel 202f.; siehe oben 240.

7 HERMISSON, Studien 162.

יחסדך wird gewöhnlich mit "schmähen" von חסד I übersetzt. Die Wörterbücher unterscheiden zwischen zwei Wurzeln: חסד I im Piʿel "schmähen" (Spr 25,10; Sir 14,2), dazu חסד I "Schmach" (Lev 20,17; Spr 14,34) und חסד II im Hitp. "sich liebreich beweisen" (2 Sam 22,26; Ps 18,26); dazu חסד II "Gnade", "Gunst", "Huld".

Man kann sich fragen, ob hier nicht eine und dieselbe Wurzel vorliegt. Beim Piʿel würde es sich dann um ein privatives Piʿel handeln "jem. die Gunst entziehen"[1]. Die spätere Bedeutung "schmähen", die im Mittelhebräisch bezeugt ist, kann durchaus von diesem Sinn her abgeleitet werden. Bei Jesus Sirach wird das Verb in der LXX mit καταγινώσκω "jem. verurteilen", "jem. einen Vorwurf machen" wiedergegeben (Sir 14,2).

דבתך ist Genitivus objectivus: "Gespräch über jem." (vgl. auch Num 13,32; 14,37)[2]; dagegen Sir 42,11 "Stadtgespräch" [Gen. subjectivus]).

ריבך ריב ist eine Figura etymologica (Verb mit Akk.-Objekt des gleichen Wortstammes).

25,7c-10 ist voll von Alliterationen. Es seien hier nur die häufigsten in V.9f. erwähnt. Das alliterierende ר (u.ב) in V.9a und die Assonanz in V.9b (ריבך ריב את־רעך/אל־תגל) betonen die Notwendigkeit, den Streit mit dem Nächsten auszufechten, ohne einen andern mithineinzuziehen (vgl. auch Figura etymologica). Die vielen End-Suffixe ךָ sprechen immer wieder den Schüler persönlich an. Dadurch wirkt das Mahnwort umso eindringlicher.

---

1 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 52 h; JOÜON, Grammaire § 52 d; DAHOOD, Psalms III 390.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 128 h.

Auslegung:

Während in V.7c.8 davor gewarnt wird, ein auf flüchtige Beobachtung hin vermutetes Delikt beim Richter anhängig zu machen, sollen bei einem berechtigten Rechtsstreit mit einem Nächsten nicht noch vertrauliche Sachen eines Dritten aufgedeckt werden (V.9).

ריב kann zunächst einfach heissen "in ein Handgemenge geraten", "streiten" (Ex 21,18; Ri 11,25; 12,2f.; Spr 17,14; 18,6). Doch überwiegt die andere Bedeutung "eine Rechtssache, einen Prozess führen", welche schon in alten Texten vorkommt (1 Sam 24,16)[1]. Zwischen privatem und öffentlichem Rechtsstreit gibt es eigentlich keine scharfe Trennung. Beide müssen rechtmässig ausgetragen werden, für beide werden gleiche Ausdrücke gebraucht. Häufig werden die beiden Begriffe ריב und דין verwendet[2].

Entscheidend ist, dass bei dieser Auseinandersetzung nicht Geheimnisse eines Dritten, d.h. was man aus einem vertraulichen Gespräch weiss (vgl. zum Begriff סוד 11,13[3]), enthüllt werden (vgl. das Piʿel von גלה, welches mit "etwas Verborgenes aufgedeckt machen" übersetzt werden muss[4]). In V.9b kommt deutlich zum Ausdruck, dass man darauf achten soll, dass kein Dritter in die Affäre hineingezogen wird. Auch wenn einer der Streitenden etwas von einem andern über seinen Gegner weiss, so soll er dies wohlweislich verschweigen; denn es handelt sich um etwas Vertrauliches. Dadurch, dass man ein solches Geheimnis preisgeben würde, könnte noch der Streit ausgedehnt

---

1 Vgl. SEELIGMANN, Terminologie 260ff.; KEEL, Feinde 48ff.

2 דין heisst "Gefecht, Zank, Gekneife". Es kann aber nicht an der "forensischen Ursprungsbedeutung" von דין gezweifelt werden (vgl. auch im Akkad. und Ugarit.) (SEELIGMANN, Terminologie 256).

3 Siehe oben 242.

4 Siehe oben 240.

werden.

In zwei Begründungssätzen wird auf die Folgen eines solchen unkorrekten Verhaltens hingewiesen. Durch das privative Piʿel wird hervorgehoben, dass einem solchen unloyalen Menschen jegliche חסד entzogen wird. Nach STOEBE meint חסד ein menschliches Verhalten, das über das Selbstverständliche und Pflichtgemässe hinausgeht. Das Wort bezeichnet eine "Grossherzigkeit", eine "selbstverzichtende Bereitschaft für den andern dazusein"[1] Sie bewährt sich in der liebevollen Hinwendung zum andern Menschen, mit dem man durch irgendeine Form der Gemeinschaft verbunden ist.

Auf diese besondere Zuwendung muss ein unloyaler Mensch verzichten. Darüberhinaus gerät er noch in schlechten Ruf. דבה bezeichnet in Jer 20,10 (= Ps 31,14) und Ez 36,3 das "Gezischel feindseliger Menschen". In Jer 20,10b (= Ps 31,14b) wird der Inhalt des Geredes erwähnt. Das Wort erscheint 4x in P (Gen 37,2; Num 13,32; 14,36f.) und hat die Bedeutung von "Nachrede". Da der Begriff in Verbindung mit רעה erscheint (Gen 37,2 und Num 14,37), hat er nicht unbedingt die Bedeutung von einer bösartigen Rede, sondern kann auch "Geschwätz", "Gerede" heissen, wie z.B. in Sir 42,11 דבה עיר "Stadtgespräch". In diesem Sinne ist das Wort auch an unserer Stelle zu interpretieren.

Dieses "Gerede" hört nicht mehr auf. תשוב bedeutet "weggehen", "zurückweichen", "in den früheren Zustand zurückkehren", d.h. das Gerede kehrt nicht mehr in den früheren Zustand zurück. Es wird, wenn es einmal in Umlauf gekommen ist, nicht wieder rückläufig.

Ein solcher Mensch, der Geheimzuhaltendes in einen Rechtstreit hineinzieht, wird deshalb in Verruf geraten und in der Gemeinschaft erledigt sein.

---

1 STOEBE, חסד 248; ders., THAT I 600-621.

4. Aus Respekt

11,12 בָּז־לְרֵעֵהוּ חֲסַר־לֵב וְאִישׁ תְּבוּנוֹת יַחֲרִישׁ׃

Einer, der seinen Nächsten verachtet, ist ein Unverständiger,
aber ein Mann von Einsicht: er schweigt (od. ist einer, der schweigt).

Grammatikalisches und Stilistisches:

Das Subjekt in V.12a ist nicht eindeutig bestimmt. Es bestehen aber verschiedene Gründe, חסר־לב als Prädikat zu verstehen. In den meisten Proverbien geht es darum, bestimmte Verhaltensweisen als klug, weise, töricht oder unverständig zu qualifizieren. So wird hier der Ausdruck "einer, der seinen Nächsten verachtet" in ein einfaches Wertsystem eingestellt ("ist unverständig"). Auch die andern Proverbien, die mit חסר־לב verbunden sind, sind in gleicher Weise zu verstehen (vgl. Spr 6,32a; 12,11; 17,18). Ebenso steht der in Spr 14,21a parallele Ausdruck "einer, der seinen Genossen verachtet" als Subjekt. Ferner kann man auch darauf hinweisen, dass der prädikative Gebrauch des Partizipiums in den Proverbien selten ist[1].

In V.12b steht ein zusammengesetzter Nominalsatz. Auch wenn der Wertbegriff "ein Mann der Einsicht" als Subjekt (richtiger als Uebersubjekt) erscheint und das Prädikat eine Aussage über das Verhalten des so Bezeichneten macht, wird doch ein Urteil gefällt. Es wird also nicht einfach nur ausgesagt, was der Einsichtige tut, sondern zugleich: Wer sich so als Schweigender verhält, der ist ein Einsichtiger[2]. Deshalb übersetzen wir besser: "aber ein Mann von Einsicht, (es ist einer), der

---

1 Vgl. SCHMIDT, Studien 41f.49f.

2 Vgl. HERMISSON, Studien 156f. (zu Spr 14,15).

schweigt".

איש תבונות ist ein Concretum pro abstracto und hat praktisch adjektivische Funktion "ist einsichtig" (vgl. Spr 17,27).

In V.12b findet sich ein Homoioteleuton: איש יחריש.

Dazu treten die Alliterationen auf: חר : יחריש חסר־לב.

Auslegung:

בוז wird vorwiegend mit ל und nur zweimal im AT mit dem Akk. (Spr 1,7; 23,22) konstruiert. Das Verb bedeutet entweder "jd. geringachten" (vgl. 2 Kön 19,21; Jes 37,22; Spr 6,30; 11,12; 14,21; 23,22; 30,17; Hld 8,1.7) oder "etwas verachten" (z.B. die Weisheit und Zucht, die Worte usw., vgl. Spr 1,7; 13,13; 23,9; Sach 4,10).

Man kann sich fragen, ob es in diesem Sprichwort um die Verachtung eines Freundes geht, der "irgend etwas Unrechtes oder Törichtes begangen hat"[1]. Der Weise würde in diesem Falle nicht aus "Liebe" (Spr 10,12), sondern auch aus "Eigennutz" zu diesen Fehlern des Nächsten schweigen[2]. Dann wäre etwa Sir 20,1 mit unserem Sprichwort zu vergleichen: "Mancher Vorwurf wird gemacht zur falschen Zeit, doch mancher schweigt still, und der ist weise"[3]. In diesem Falle würde Spr 11,12 in der Nähe von 12,16 und 12,23 stehen, wo der Schlaue (Kluge) abwartet, bis er zu reden beginnt[4].

Sicher ist, dass es hier nicht um die Verachtung eines Menschen

---

1 FRANKENBERG, Sprüche 73.

2 Ebd. 73; GEMSER, Sprüche 54.

3 Eine ähnliche Situation wird bei Ptahhotep geschildert: Der junge Beamte soll schweigen, wenn ein Gleichgestellter schlecht spricht. Die aufmerksamen Hörer werden sein Gerede von selbst missbilligen und der junge Beamte wird angesehen sein (vgl. 68-73).

4 Siehe oben 231-236.

geht, der eine bösartige Tat verbrochen hat, da in der Spruchliteratur die Verachtung als Folge der bösartigen Gesinnung legitim ist (vgl. 12,8; 18,3)[1].

Für die obige Interpretation, dass der Weise über die Fehler der Nächsten schweigt, scheint auch das Wort חסר לב zu sprechen. Dieses Wort steht für einen Unerfahrenen, "dem es an Verstand fehlt". Er jagt nichtigen Dingen nach und vernachlässigt die Arbeit (Spr 12,11). Er lässt seinen Weinberg verwahrlosen (Spr 24,30f.). Er leistet unvorsichtig Bürgschaft (Spr 17,18). Er lässt sich von der fremden Frau betören (Spr 7,7). Spr 9,4 und 9,16 zeigen, dass חסר לב und פתי "Unerfahrener" einander sehr nahe verwandt sind. Von einem solchen Menschen, dem es an Verstand fehlt, ist es nicht zu erwarten, dass er im richtigen Moment schweigt. Er muss seine Verachtung zeigen.

Und doch gibt es Gründe, dieses Sprichwort nicht in diesem Sinne zu verstehen. Es ist nämlich auffällig, dass in den Proverbien neben der Geringachtung der Weisheit und Zucht, der Klugheit der Worte besonders von der Geringschätzung der Eltern, der Elenden und Armen die Rede ist. Den hungernden Dieb verachtet man nicht (Spr 6,30). Wer seinen Nächsten geringachtet, sündigt (Spr 14,21). Ein Auge, das die altgewordene Mutter abschätzig ansieht, fällt Raubvögeln zum Opfer (Spr 30,17; vgl. 23,22; 15,20). Es ist deshalb ebenso gut möglich, dass jener als "Unverständiger" bezeichnet wird, der seinen vom Leid, von einer Krankheit oder von der Armut getroffenen Nächsten verachtet. Da Krankheit[2] und Armut[3] oft als selbst-

---

1 GOERG, ThWAT I 584.

2 Vgl. BURKARD, BL 987; BARTH, Errettung 96; KOEHLER, Hebr. Mensch 41; KEEL, Feinde 137. Noch heute wird bei den Arabern die Krankheit als Folge von Bosheit und Schlechtigkeit angesehen. So gibt es besondere Flüche über Kranke. Z.B. über Blinde: "Der Einäugige ist frech" (vgl. CANAAN, Flüche 122f.).

3 Vgl. van den BORN, BL 107f.; PEUCKER, BHH I 129f.

verschuldetes[1] Uebel angesehen wurden, war man leicht in Versuchung, solche geprüfte Menschen in einer Gesellschaft zu verachten. Besonders die Psalmen, Ijob und Jeremias sprechen von Verwandten, Freunden und Bekannten, die die Armen und Kranken in ihrer Not verachten[2]. So redet auch die Spruchliteratur von den Armen, die von den nächsten Angehörigen im Stich gelassen werden (Spr 14,20; vgl. 19,4.7).

Als gegenläufiger Begriff zu בוז steht חרש im Hi. Das Verb bedeutet "sich still verhalten", "schweigen" und wird gewöhnlich für "still sein" verwendet (Ri 18,19; 2 Sam 13,20; Ijob 13,5; Neh 5,8).

An einer Stelle aber bedeutet חרש gleichzeitig "nachsinnen", "innewerden". Nachdem der Knecht Abrahams am Brunnen Rebekka begegnet ist, schaut er in innerer Bewegung, aber schweigend zu (מחריש), "um zu erkennen, ob Jahwe seine Reise würde gelingen lassen" (Gen 24,21)[3]. Muss nicht auch חרש in Spr 11,12 in diesem Sinne verstanden werden?

Unser Sprichwort muss ähnlich wie Spr 14,21 erklärt werden. Dort steht als entgegengesetzter Begriff zu בוז "verachten" חנן "sich erbarmen". "Wer seinen Nächsten verachtet, sündigt, aber wer sich erbarmt der Elenden, wohl ihm" (14,21). In diesem Falle hat hier "schweigen" den Sinn von "inne werden", "nachdenken" und steht mit חנן in enger Beziehung. Der איש תבונה ist vom Leiden seines Freundes tief beeindruckt, er kommt zu sich und empfindet Mitleid. Nachdem die Freunde Ijobs vernommen hatten, dass er vom Leid geprüft werde, gingen sie hin, "um ihre Teilnahme zu bekunden und ihn zu trösten... Sie erho-

---

1 Vgl. SKLADNY, Spruchsammlungen 19.38.61.

2 Vgl. die wichtigsten Stellen bei KEEL, Feinde 133f.

3 Vielleicht hat auch כמחריש in 1 Sam 10,27 einen ähnlichen Sinn: "Doch er verhielt sich wie ein Schweigender" (vgl. SMITH, Samuel 74; HERTZBERG, Samuelbücher 68).

ben ihre Stimme und weinten... und sie sassen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte lang, ohne dass einer ein Wort zu ihm sprach. Denn sie sahen, dass der Schmerz sehr gross war" (Ijob 2,11-13). Angesichts des übergrossen Schmerzes schweigen die Freunde[1]. Das Schweigen ist in dieser Situation ein Ausdruck des Mitleids[2] und wird vom Kranken eher als Trost empfunden als oft tröstende, ermunternde, verheissende Worte, die nur hohles Reden sind (vgl. Ps 41,7)[3].

Den tiefsten Grund für das sinnende Schweigen erfahren wir in zwei Proverbien. "Arme und Leuteschinder begegnen sich, der beiden das Augenlicht gibt, ist Jahwe" (29,13). "Reich und arm begegnen sich, der sie alle schuf, ist Jahwe" (22,2). Sowohl der Reiche wie der Arme sind Geschöpfe Gottes. Der Einsichtige ist sich dessen bewusst und wird sich deshalb nicht verächtlich über den Armen äussern, sondern versinkt in nachdenkliches Schweigen.

Im Gegensatz dazu masst sich der Einfältige an, einen von Leid und Elend Geplagten zu verschmähen. Von einem solchen Menschen heisst es in Spr 14,31: "Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer" und in 17,5 stehen die Worte: "Wer den Armen verspottet (nachäffelt), schmäht dessen Schöpfer, wer sich am Unglück freut, bleibt nicht ungestraft".

---

1 LOHFINK, Phase des Schweigens 260-277, vermutet, dass das Schweigen der Freunde zu einem Klageritual gehöre, das sich bis heute im Orient erhalten habe.

2 Vgl. FOHRER, Hiob 105-107.

3 Zu Ps 41,7 vgl. KEEL, Feinde 145f.

5. Zusammenfassung

Es gibt verschiedene Gründe, wieso in den Proverbien das Schweigen empfohlen wird. Neben dem Schweigen aus Ratlosigkeit und Verlegenheit (Spr 24,7) wird häufig das Motiv der Vorsicht und Klugheit (Schlauheit) erwähnt (Spr 23,9; 30,32f.; 17,27f.; 12,23; 12,16). Hier wird nicht unter allen Umständen Schweigen gefordert. Aber es gibt im Leben Situationen, in denen es klüger ist, wenn man sich zurückhält. So wird man einem Toren oder Zornigen gegenüber mit äusserster Vorsicht begegnen (vgl. Spr 23,9; 30,32f.). Oft ist es auch besser, wenn man bei gewissen Gelegenheiten schweigt und abwartet, bis die Situation sich geändert hat (vgl. Spr 12,23; 12,16).

Auch in der ägyptischen Weisheit wird das Schweigen oft aus diesen Gründen angeraten. So wird dem jungen Beamten in Ptahhotep (5. Dyn.) nahegelegt: "Wenn du ein angesehener Mann bist, der im Rat seines Herrn sitzt, so ziehe dein Herz zusammen auf das Gute. Schweige - das ist schöner als die Teftefblumen; rede (nur) wenn du weisst, dass du (die Schwierigkeit) lösest" (362-366). Ganz am Anfang der Lehre wird zur Zurückhaltung in der Rede gegenüber einem Schwätzer (dꜣjśw)[1] geboten. Sowohl gegenüber einem Höhergestellten (60-67), wie auch gegenüber einem Gleichgestellten (68-73), wie gegenüber einem Untergebenen (74-83) soll man schweigen. Der aufmerksame Zuhörer wird diese Reden von selbst missbilligen und der junge Beamte wird angesehen sein. Diese Mahnungen zum Schweigen sind bei Ptahhotep gegen Geschwätzigkeit gerichtet. Wenn ein Beamter sein Ansehen nicht verlieren will, muss er Zurückhaltung

---

1 ŽÁBA, Maximes 114 Anm. zu 60, übersetzt mit "Polémiste": "celui qui discute, polémise... Il s'agit ici d'un magistrat en train de haranguer ses collègues. Il polémise avec eux et donne ses propres conseils". LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 195, versteht unter dꜣjśw einen "'Schwätzer', der zersetzend wirkt".

üben.

Auch noch in der späten Lehre des Anch-Scheschonki (ca. 6. Jh.) ist von diesem Schweigen die Rede. "Stummheit ist besser als eine hastige Zunge" (15,16). "Schweigen verbirgt Torheit (?)" (23,4)[1].

Wenige Proverbien reden auch vom Schweigen aus Treue zum Nächsten. Wer in einem Vertrautenkreis etwas hört, ist gehalten, nichts auszuplaudern (Spr 11,13; 20,19; 25,9f.), sonst wird ein solcher Schwätzer das Vertrauen verlieren und Schande erleben (Spr 25,10).

Schliesslich ist man auch verpflichtet, aus Respekt vor dem vom Leid Geplagten zu schweigen (Spr 11,12).

Es muss uns auffallen, dass in den Proverbien sich keine Stellen finden, die das Schweigen als Ausdruck der Einfügung in die göttliche Ordnung (vgl. das Ideal des "Rechten Schweigers" im NR[2]) und als Akt des Vertrauens (vgl. Jes 30,15) begründen.

---

1 Nach der englischen Uebersetzung von GLANVILLE, Instructions.

2 Das Ideal des "Rechten Schweigers" wird vor allem in den Lehren des Anii und Amenemope erwähnt. Der Begriff der "wahre Schweiger" ist natürlich umfassender als unser Wort "der Schweigsame". Der "Schweigende" ist der Diskrete, der Bescheidene, der Ruhige und Überlegene, der seine eigenen Wünsche zurückstellt, der Selbstbeherrschte (vgl. VOLTEN, Demotisches Weisheitsbuch 126; GESE, Lehre 16; MARZAL, Enseñanza 30f.). Dieses Ideal wird in der ägyptischen Lehre des Amenemope religiös begründet. Diese religiöse Motivierung entspricht durchaus der Spätzeit, in der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbarer und persönlicher geworden ist (LANCZKOWSKI, Reden und Schweigen 196; vgl. auch MORENZ, Gott und Mensch 66-71; BRUNNER, Freie Wille Gottes 108-112).



V

VOM REDEN ZUR RECHTEN ZEIT

In einer langen Reihe von 14 Antithesen stellt der Prediger (3,1-8) fest, dass "alles seine Zeit hat". Eine Tat oder ein Ereignis ist nicht zu jeder Zeit opportun oder überhaupt möglich, sondern hat seine eigene, d.h. geeignete Zeit. Es gibt eine Zeit für das Hervorbringen der Früchte (Ps 1,3; Mk 11,13), der Ernte (Ijob 5,26; Jer 50,16 u.a.). Auch das Menschenleben hat seinen eigenen Rhythmus (vgl. Koh 3,1-8). Es gibt eine Zeit der Liebe (Ez 16,8), eine Zeit des Alters (1 Kön 11,4; 15,23; Ps 71,9) und eine Zeit des Todes (Ijob 22,16; Koh 7,17). Sogar Gott hat seine Zeiten: Zeiten des Wohlgefallens (Ps 69, 14; Jes 49,8), des Zorns (Ps 21,10; Jer 18,23), der Heimsuchung (Jer 6,15; 8,12 u.a.) und es gibt den "Tag Jahwes"[1].

Besonders auch im Kult gab es die festgesetzten Zeiten (מועד vgl. Lev 23,2-44). Noch heute wird im Orient der Aufstellung des Kalenders grösste Aufmerksamkeit gewidmet. Im Altertum mussten zwei Männer dem Synhedrium unabhängig berichten, dass sie Neumond gesehen hätten und dann wurde dieses Ereignis durch Feuerzeichen oder Boten verkündet[2]. In Qumran war die Hl. Zeit ein fester Ritus. 1 QS IX, 26 bβ - X, 8 enthält eine Ordnung für Gebets- und Kultzeiten. Charakteristisch an dieser Ordnung ist die Tatsache, dass die gottesdienstlichen Zeiten in sehr genauer Weise den Zeitabschnitten entsprechen müssen, die durch den Tages- und Jahreskreis der Sonne festgelegt werden[3]. Insbesondere ist der Sabbat die Hl. Zeit.

Die Weisheit will den Menschen behilflich sein, die rechte Handlung zur rechten Zeit zu vollbringen. In vielen Stellen

---

1 Vgl. NELIS, BL 1922-1925.

2 Die Sitte ist bei den Moslems immer noch üblich, wenn der Beginn des Fastenmonats Ramadan durch Bezeugung zweier Personen vor dem Kadi festgestellt wird (PAX, Palästinensische Volkskunde 296).

3 WEISE, Kultzeiten 3-57.

der Proverbien zeichnet sich das Bild des Weisen, dessen Regel es ist, nicht unter dem ersten Impuls zu handeln, sondern sich zurückzuhalten, bis der rechte Augenblick gekommen ist[1]. Davon spricht nicht nur die alttestamentliche Weisheit, sondern auch die gesamte Weisheitstradition weist in zahlreichen Stellen darauf hin, dass nicht jedes Ding zu jeder Zeit angebracht ist und darum auch nicht zu jeder Zeit Erfolg hat. In der ägyptischen Literatur gibt es eine ganze Reihe von Aeusserungen, die in diese Richtung gehen[2].

Man wird ohne weiteres verstehen, dass gerade das menschliche Wort zur rechten Zeit, am richtigen Ort, bei der richtigen Situation gebraucht werden muss. In der Lehre des Anch-Scheschonki (ca. 6. Jh. v.Chr.) heisst es: "Mache keinen Spruch, wenn die Zeit für ihn nicht da ist" (12,24). Auch in der um einige Jahrhunderte jüngeren Lehre des Papyrus Insinger treffen wir ähnliche Gedanken: "Lasse dich nicht 'dumm' genannt werden, weil du schweigst, wenn es Zeit ist zu reden" (3,7). Ebenso sprechen die Sprüche Achikars, die wahrscheinlich auf ein assyrisches Original zurückgehen, von der rechten Zeit: "Sprich aus dein Wort zu seiner Zeit, denn stärker ist die List des Mundes als die List des Krieges" (99).

In der älteren Weisheit sind die Stellen, die direkt vom rechten Wort zur rechten Zeit sprechen, eher selten. Wir werden im folgenden uns diesen wenigen Proverbienstellen zuwenden.

15,23 שִׂמְחָה לָאִישׁ בְּמַעֲנֵה־פִיו וְדָבָר בְּעִתּוֹ מַה־טּוֹב׃

Freude für einen Mann durch die Antwort[a] seines Mundes,
eine Rede zu ihrer Zeit wie gut.

---

1 Vgl. ZIMMERLI, Struktur 182.

2 Vgl. ders., Ort 134f.; SCHMID, Wesen 33f.

Textanmerkung:

a KUHN schlägt für במענה בְּהַנְעִמוֹ vor: "wenn er seinen Mund (seine Rede) freundlich macht"[1]. Diese Korrektur ist aber nicht nötig[2].

Grammatikalisches und Stilistisches:

מענה ל drückt den Dativ aus und steht analog wie "gut auf ihn hin", "gut für ihn", "Gewinn für ihn"[3] (vgl. Ijob 10,3).

מה־טוב in V.23b ist ein Wertbegriff und bildet das Prädikat[4]. Die beiden synonymen Glieder sind chiastisch aufgebaut. Der Chiasmus wird die Wortstellung in V.23a beeinflusst haben. Eigentlich würde man erwarten: "Durch die Antwort eines Mannes Mund wird Freude für ihn".

Die Präposition ב in במענה gibt die Ursache einer Wirkung an (vgl. Dan 10,12)[5].

Das alliterierende ב in V.23b unterstreicht die Aussage und verbindet דבר mit במענה : ודבר בעתו מה־טוב.

Ausleguna:

מענה hat in Ijob 32,3.5 und in Mich 3,7 eindeutig die Bedeutung "Bescheid, Antwort". Doch vermutet TOY, dass in Spr 15,23 das Wort im allgemeineren Sinn zu verstehen ist und einfach "Wort" bedeutet[6]. Es ist durchaus möglich, dass das Wort in den Proverbienstellen (15,1; 15,23; 16,1) für דבר stehen könnte. In 15,1 ist nämlich מענה dem Begriff דבר entgegengesetzt und in

---

1 KUHN, Beiträge 37.

2 Vgl. McKANE, Proverbs 477.

3 GB 371; KBL 464.

4 Vgl. HERMISSON, Studien 154.

5 GB 81; KBL 104.

6 TOY, Proverbs 313.

15,23 wird es scheinbar synonym zu דבר gebraucht. Ebenso liesse sich auch in 16,1 דבר einsetzen. Doch allein aus diesen wenigen Stellen lässt sich nichts Bestimmtes sagen.

Man muss sich aber selbst bei einem synonymen Parallelismus im Klaren sein, dass die parallele Zeile nicht einfach wiederholt, was schon gesagt wurde, sondern sie bereichert sie[1]. Demzufolge ist wohl das Wort מענה nicht einfach דבר gleichzusetzen, sondern es bestehen bestimmte Gründe, dass hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden werden muss. Auffällig ist, dass hier die Präposition ב steht. Analog zu Spr 15, 21: "Narrheit ist Freude für den Unverständigen" könnte man auch erwarten: "eine Antwort ist Freude für einen Mann". Durch die Präposition wird aber ein anderer Akzent gesetzt und die Ursache der Freude hervorgehoben. Durch die Antwort seines Mundes (d.h. durch die besondere Antwort)[2] wird ein angenehmes Gefühl der Freude verursacht. Präposition und der Genitiv (פיו) machen deutlich, dass es hier um eine bestimmte Antwort im richtigen Moment geht. Dies wird im folgenden Vers noch klarer ausgedrückt. Es kommt also darauf an, dass die richtige Antwort im richtigen Moment gegeben wird. Allein darin liegt der Erfolg oder der Misserfolg. 2 Sam 16,15-19 bietet dazu ein entsprechendes Beispiel. In der Auseinandersetzung zwischen Absalom und David erreicht Chuschaj, der auf der Seite des Davids steht, bereits am Königshof zu Jerusalem eine Vorentscheidung. Durch eine geschickte Antwort gelingt es Chuschaj, sich beim Absalom einzuschleichen. Er tritt vor ihm mit zweimal vorgebrachten Huldigungsrufen ein. Er wird dennoch nicht mit offenen Armen aufgenommen, sondern mit einigem Hohn an den gewiesen, zu dem er durch seinen Titel und seine bisherige Haltung gehört. Chuschaj lässt sich beeindrucken und reagiert in die-

---

1 Vgl. MUILENBURG, Study 98.

2 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 254f.

sem Moment mit der geeigneten Antwort, in der er Absalom für den rite gewählten König erklärt. Dadurch wird er von Absalom angenommen und gehört nun zu denen, die "vor dem Angesicht" des Königs Dienst tun[1].

Wenn einer richtig geantwortet hat, so empfindet er selber seine Befriedigung (שמחה). Es ist dies eine innere Freude, die ihn beglückt (ähnlich wie bei demjenigen, der zum Frieden geraten hat [Spr 12,20; vgl. auch 21,15]).

Der zweite Halbvers vertieft und ergänzt den ersten Gedanken und ist allgemeiner gehalten. Ein Wort, das zur rechten Zeit gesprochen ist, ist etwas Gutes. Das Wort ist an den "Kairos" gebunden und hat nur so seine Mächtigkeit[2]. Es nützt dem Menschen nichts mehr, wenn es ihm zu spät einfällt. בעתו ist ein häufig gebrauchtes Wort (Dtn 11,14; 28,12; Jer 5,24; Ez 34,26; Hos 2,11; Ps 1,3; 104,27; 145,15; Ijob 5,26; 38,32; Koh 3,11; בעתה Jes 60,22; בעתם Lev 26,4 und Jer 33,20). Es lässt sich mit unserem Wort "Zeit" nur ungefähr zur Deckung bringen. Oft tritt der temporale Aspekt zurück und es bedeutet die rechte Gelegenheit, die bestimmte Situation[3]. בעתו wird oft im Zusammenhang mit dem Regen, der zur rechten Zeit kommen muss (5x) oder mit den Früchten, die rechtzeitig reifen (2x), gebracht[4]. Gerade der Landmann wusste aus seiner Erfahrung, wie notwendig das richtige Einsetzen des Regens im Herbst[5], die dazwischen liegende Regenpause[6] und schliesslich der neueinsetzende Spätregen für die Ernte war. Von diesen alltäglichen Erfahrungen geprägt, war es dem damaligen Menschen ein leichtes auch ein-

---

1 Vgl. HERTZBERG, Samuelbücher 282f.

2 ZIMMERLI, Weisung 283.

3 WILCH, Time 21-33.

4 Ebd. 26f.

5 Vgl. DALMAN, AuS I,1,116.118.

6 Vgl. ebd. I,1,157-160.

zusehen, dass das menschliche Tun nicht zu allen Zeiten gleichermassen erfolgreich und sinnvoll ist, dass auch sein Handeln an gewisse Zeiten gebunden ist. Dies gilt ganz besonders auch vom Wort, das bei der richtigen Gelegenheit ausgesprochen werden muss, um seine Wirkung zu erzielen. Wie peinlich kann es für jemanden werden, wenn ihm das rechte Wort (bzw. Antwort) erst einfällt, nachdem der Gesprächspartner längst weg ist oder der Prozess schon vorbei ist. Ein nachträgliches Bedauern: "hätte ich doch dies oder jenes noch gesagt", nützt nachher nichts mehr.

So war es verständlich, dass die Weisheitslehrer sich anstrengten, die Menschen dazu aufmerksam zu machen, dass sie in der Lage waren, die Umstände behutsam abzuschätzen und die Situation genau zu prüfen, um zur rechten Zeit das geeignete Wort herauszufinden[1].

Auch die beiden Sprichwörter (12,16.23), die im vorhergehenden Kapitel behandelt wurden, müssen an dieser Stelle erwähnt werden.

12,23: Einer, der Erkenntnis (Wissen) verdeckt, ist ein schlauer (kluger) Mensch,
aber das Herz des Toren schreit Narrheit aus[2].

12,16: Ein Narr: einer, dessen Aerger am gleichen Tag bekannt wird,
einer, der seine Schmach verhüllt: der Schlaue (Kluge)[3].

Wir haben gezeigt, dass כסה im Qal. Part. die Bedeutung von "verdecken", "nicht sofort zeigen", "zurückhalten" hat. Es geht nicht darum, dass der Schlaue (Kluge) sein Wissen (bzw. die Schmach) dauernd verborgen hält, sondern es handelt sich nur

---

1 Vgl. von RAD, Weisheit 186.

2 Siehe oben Kapitel IV 231-234.

3 Siehe oben Kapitel IV 234-236.

um ein momentanes Verbergen. Er wartet den günstigen Augenblick ab, bis er wirkungsvoll sprechen kann (V.23). Ebenso geht es in V.16 nicht darum, dass die angetane Schmach dauernd vergessen wird. Zur rechten Zeit, d.h. in einer andern Situation kann man ohne weiteres auf den Fall zurückkommen, ohne dass das Ansehen gefährdet ist.

Allgemein wird auch Spr 25,11: "Goldene Aepfel in silbernen Schaugeräten, ein Wort geredet 'zur rechten Zeit'" zu den Sentenzen vom Reden zur rechten Zeit eingereiht[1].

Doch wie ich an anderer Stelle nachzuweisen versuchte, kann der Ausdruck על־אפניו kaum so gedeutet werden[2].

Zusammenfassung

Die Uebersicht zeigt, dass in der älteren Weisheit recht wenig vom Reden zur rechten Zeit gesprochen wird. Erst in der Spätzeit tritt dieses Thema in den Vordergrund. So ist bei Jesus Sirach viel häufiger davon die Rede (4,20-23; 20,6.7; vgl. 22,6). Nach Jesus Sirach gilt jener als weise, der um die rechte Zeit weiss und sie auch wahrnimmt. Weisheit und Torheit werden hier sogar nicht nach dem Inhalt der Rede bemessen, sondern lediglich daran, ob einer zur Zeit oder Unzeit spricht[3].

Offenbar waren für die Weisheitslehrer der älteren Weisheit andere Aspekte der rechten Rede zentraler, wie z.B. die Kunst der anmutigen und schönen Rede[4] oder die aufrichtige (bzw. maatge-

---

1 Vgl. TOY, Proverbs 462; OESTERLEY, Proverbs 223; RINGGREN, Sprüche 100; GEMSER, Sprüche 90; BARUCQ, Proverbes 194; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 112 u.a.

2 Siehe oben Kapitel I 50-52.

3 Von RAD, Weisheit 322.

4 Ders., Theologie I 444f.

mässe) und zuverlässige Rede usw.

Bei Jesus Sirach ist die Erkenntnis von der rechten Zeit "in anspruchsvolle theologische Zusammenhänge" gestellt. Gott ist es, der den Menschen "seine Zeit" zuteilt. "Die Taten des Herrn, sie alle sind gut, für alles Nötige genügen sie zu ihrer Zeit" (39,16). Zu ihrer Zeit sind auch die scheinbar negativen Phänomene "vortrefflich" (V.17.34). Der Mensch muss nun "in den Aufgaben des täglichen Lebens wie bei den letzten Fragen der göttlichen Fügungen" die richtige Zeit herausfinden[1].

---

1 Von RAD, Weisheit 322-326; vgl. auch 182-188.

VI

VON DER HEILBRINGENDEN KRAFT DER RICHTIGEN REDE

Eine grosse Anzahl Proverbien weisen auf die Folgen der Rede hin. So bringt das gute Wort sowohl für den Redenden selbst als auch für seine Gemeinschaft Leben, Glück, Erfolg usw. Wer aber die Rede missbraucht, der erntet für sich und die andern Unglück, Kummer oder sogar den Tod. Somit haben wir ein weiteres Kriterium der richtigen Rede vor uns.

In diesem Kapitel geht es darum, all jene Stellen zusammenzutragen, die vom "Leben" oder ähnlichen Begriffen handeln, und sich zu fragen, wie diese Ausdrücke zu fassen sind. Erschöpft sich der Inhalt des Lebensbegriffes etwa in der ausgedehnten zeitlichen Dauer, also im langen Leben? Oder besagt "Leben", "Lebensbaum", "Heilung", "Rettung" usw. nichts anderes als Glück, Sicherheit, Wohlergehen? Ist demnach "Leben" eine geschenkte und verheissene Gabe? Schliesst der Ausdruck auch das friedliche Zusammensein in der Gemeinschaft mit sich ein? Dass natürlich diese Begriffe nicht auch die Bedeutung von "ewigem Glück und Leben" enthalten, wie dies SCHMITT vor Jahren noch vertrat[1], scheint heute nicht mehr zur Diskussion zu stehen.

1. Leben, Glück, Sicherheit für die andern (gemeinschaftsbezogenes Reden)

10,11   מְקוֹר חַיִּים פִּי צַדִּיק   וּפִי רְשָׁעִים יְכַסֶּה חָמָס׃

Eine Quelle des Lebens   der Mund des Gerechten,
aber der Mund der Frevler: er verhehlt Gewalttat.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.11a ist das Subjekt des Nominalsatzes "Mund des Gerech-

1 SCHMITT, Leben 149-179.

ten" nachgestellt[1]. V.11b bildet einen zusammengesetzten Nominalsatz.

כסה im Piʿel "bedecken", "zudecken", "verhüllen", "in sich enthalten" drückt ein bleibendes Ergebnis aus (resultativ)[2].

Der Spruch ist chiastisch aufgebaut. Dadurch wird einerseits der krasse Gegensatz der Wirkung zwischen der guten und schlechten Rede deutlich auseinandergehalten und anderseits die strenge Entsprechung betont.

חיים ist ein erklärender Genitiv (Gen. explicativus). Er setzt Quelle und Leben gleich[3].

Die Alliterationen auf מ und ח (bzw. ק u.כ) in מקור חיים und יכסה חמס verdeutlichen den Gegensatz[4].

Auslegung:

מקור חיים tritt mehrmals in den Proverbien auf (10,11; 13,14; 14,27; 16,22). In Spr 13,14 ist die Lehre (תורה) der Weisen[5], in 14,27 die Furcht Jahwes und in 16,22 die Einsicht eine "Lebensquelle".

Was bedeutet nun hier dieser metaphorische Ausdruck? Das Wasser wird in einem Land, wo im allgemeinen Knappheit herrscht, besonders geschätzt. Das zeigt sich auch in Palästina. Ueberall, wo Wasser zur Verfügung steht, gibt es einen Ueberfluss an Nahrung, wo es aber fehlt, da ist kein Leben möglich. Da die Regenzeit nur vom November bis April dauert[6], ist die

---

1 Zur Voranstellung von Metaphern und Vergleichen vgl. oben Kapitel I 38.

2 JENNI, Piʿel 204.

3 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 128 k-q.

4 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 301f.

5 תורה ist in den Proverbien ganz allg. mit "Unterweisung", "Lehre" zu übersetzen (BAUCKMANN, Proverbien 36ff.).

6 Vgl. DALMAN, AuS I,1,172ff. und I,2,291ff.

ganze Vegetation in der Sommerszeit vom Quellwasser, von künstlichen Kanälen, Brunnen und Zisternen abhängig[1]. Die Quelle ist das sicherste Mittel zum Leben. Im Gegensatz zum Regen, der nur zur Hälfte des Jahres einsetzt und dazu oft unregelmässig kommt, bieten die Quellen beständig Wasser und sind für jene, die in der Nähe von ihnen leben ein wichtiges Element ihrer Existenz und Sicherheit. So ist die Metapher "Quelle" in erster Linie ein Bild für das zuverlässig vorhandene Leben. Dies wird auch noch durch den Ausdruck חיים bekräftigt (vgl. Gen. explicativus).

Im Bild der "Quelle" kommt aber auch noch das sich beständig Verschenkende zum Ausdruck. Unaufhörlich spendet sie Wasser. So ähnlich ermöglicht die Rede das Leben der andern. Unter Leben ist nicht nur an die Existenz, an langes Leben gedacht, sondern an das Leben im vollen Gehalt, als ein glückliches Leben[2]. Dieses Leben erfährt der altorientalische Mensch besonders dadurch, dass er in einer Gemeinschaft akzeptiert ist und an ihrem Leben teilnimmt. Wirkliches Leben ist deshalb nur in der Gemeinschaft möglich[3]. Wer darauf verzichten muss, wer einsam und verlassen dasteht (vgl. Ps 25,16), kann als Toter bezeichnet werden (vgl. Ijob 7,6-8)[4]. Das was der Hebräer Leben nennt, ist nur in ungeschwächter Fülle vorhanden[5].

Der Mund des Gerechten spendet insofern Leben, als er sich für das Glück der andern einsetzt. Er verhilft ihnen zu einer glücklicheren Existenz oder er macht eine erlittene Schande wieder gut. Er setzt sich dafür ein, dass andere im vollen

---

1 DALMAN, AuS I,2,524ff.; über die Bedeutung der Quellen vgl. NOETSCHER, Altertumskunde 164-167; REYMOND, L'eau 55-66.

2 BAUDISSIN, ḥajjim 158.

3 Vgl. BARTH, Errettung 56-58; KEEL, Feinde 36-39; vgl. auch LUTFIYYA, Baytin 30-35.

4 Vgl. WUERTHWEIN, Gott und Mensch 258.

5 Vgl. BAUDISSIN, ḥajjim 158; BARTH, Errettung 107ff.

Sinn Mensch sein können und in der Gemeinschaft integriert werden (vgl. Ps 68,7).

Neben dieser allgemeinen Bedeutung der Metapher "Quelle" ist wahrscheinlich noch ein anderer Sinn wirksam. Denn die Metapher ist eines der wirksamsten Mittel, "den Bedeutungsraum zu weiten und den Aufnehmenden in Bewegung zu setzen. Zugleich wird gerade an der Metapher deutlich, dass es nicht nur auf die Bedeutung ankommt, sondern dass gefühlsmässige Wirkungen und Nebenvorstellungen aller Art beteiligt sind"[1]. Die Quelle hält das frische Wasser nicht verborgen, sondern bringt es an die Oeffentlichkeit. So enthält die Rede des Gerechten nichts Verstecktes und Hinterlistiges. Was immer er spricht, ist aufrichtig und deshalb für das Wohl der Gemeinschaft förderlich. Dass auch dieser Sinn hier eine Rolle spielt, wird in der Antithese V.11b durch das Wort יכסה bestätigt.

DAHOOD fasst das Piʿel von כסה im privativen Sinn "aufdecken" auf: "but the mouth of the wicked uncovers violence" (vgl. Spr 10,18; 26,26)[2]. Doch muss man sich fragen, ob die ursprüngliche Bedeutung nicht auch hier die richtige ist; denn es ist ungewiss, dass man ausgerechnet für diese drei Stellen (Spr 10,6.11.18) eine besondere Bedeutung ("aufdecken") annehmen muss[3].

Das Piʿel mit Akk. steht oft für "etwas verbergen" (vgl. Ps 32,5: "meine Schuld verbarg ich nicht"; vgl. auch 40,11; Jjob 31,33; Spr 28,13). Aehnlich sind die Ausdrücke in Spr 10,11b יכסה חמס und 10,18a מכסה שנאה zu verstehen "Gewalttat (bzw. Hass) verbergen". Somit steht das Verb "verbergen" im Gegensatz zur Quelle, die das Wasser offen zutage trägt. So hat

---

1 KAYSER, Kunstwerk 125.

2 DAHOOD, Proverbs 18f.

3 Vgl. BARUCQ, Proverbes 104; McKANE, Proverbs 418.

der Gerechte, wenn er spricht, nichts zu verbergen. Dagegen der Frevler versteckt חמס. Er spricht nicht so, wie er denkt. Er muss seine Rede so drehen, dass seine innere Absicht nicht ans Licht kommt.

חמס ist besonders in den Psalmen und bei den Propheten ein verbreitetes Wort und findet sich relativ häufig bei Ezechiel. Es geht meistens um ein schweres Vergehen, das in Verbindung mit Bluttat (vgl. Ez 7,23; Hab 2,17), mit Unterdrückung (שד) (Jer 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10; Hab 1,3) steht[1]. Wer "Gewalttat" begeht, zerstört dadurch das Gemeinschaftsverhältnis und verübt einen Rechtsbruch[2]. Unter "Gewalttat" muss wohl oft die Unterdrückung gegenüber den Armen oder Elenden (vgl. Ps 74,20f.; 72,14) gemeint sein. Gerade der Zeter- und Notschrei חמס, den ein Hilfloser und Bedrohter ausstossen konnte, um den Schutz der Rechtsgemeinde anzurufen (Gen 16,5; Ijob 19,7; Hab 1,2; vgl. Jer 20,8), weist darauf hin[3].

Was immer hier unter "Gewalttat" gemeint ist, eines ist klar, dass der Frevler ziemlich treffend charakterisiert wird. Er beabsichtigt nicht das Wohl (Leben) der andern, sondern geht darauf aus, seine Nächsten ins Verderben zu stürzen. Dazu benutzt er seine Zunge, um möglichst getarnt andern Unheil zuzufügen. Ganz treffend drückt dies Spr 16,29 aus: "Ein gewalttätiger Mann verlockt seinen Nächsten und führt ihn auf einen Weg, der nicht gut ist".

Spr 18,4 ist mit 10,11 eng verbunden. Anstelle von "Quelle des Lebens" steht jedoch "Quelle der Weisheit".

---

1 Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel II 1149.

2 FAHLGREN, Gegensätze von ṣ^{e}daqa 120-122.

3 Vgl. BOECKER, Redeformen 61-66.

18,4 מַיִם עֲמֻקִּים דִּבְרֵי פִי־אִישׁ נַחַל נֹבֵעַ מְקוֹר חָכְמָה׃

Tiefe Wasser (sind) manches Munds Worte,
ein sprudelnder Bach (ist) die Quelle der Weisheit
od. Tiefe Wasser sind manches Munds Worte,
[a]ein sprudelnder Bach, eine Quelle der Weisheit.

Textanmerkung:

a Die LXX übersetzt folgendermassen: "Ὕδωρ βαθὺ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός,ποταμὸς δὲ ἀναπηδύει καὶ πηγὴ ζωῆς.

"Tiefes Wasser (ist) das Wort (zwar) im Herzen eines Mannes, aber als Fluss bricht es hervor und als Lebensquelle". Die LXX hat in V.4a den Begriff "Mund" mit "Herzen" vertauscht. Ebenso steht anstelle von "Quelle der Weisheit" "Lebensquelle". Die griechische Uebersetzung scheint also einen Gegensatz zu setzen zwischen dem Wort im Herzen (V.4a), das noch nicht ausgesprochen in der Tiefe verborgen ist, und dem Wort (V.4b), das durch den Mund hervorbricht und Leben stiftet.

Grammatikalisches und Stilistisches:

Der Sinn von V.4 ist nicht ganz klar. Es gibt zwei Möglichkeiten, wie man das Sprichwort verstehen kann:

a) V.4a und 4b sind je zwei Nominalsätze. In V.4a ist "Reden aus dem Munde eines Mannes" Subjekt, "tiefe Wasser" Prädikat. Dieses ist vorangestellt (Emphase) (vgl. Spr 10,11; 24,26; 25,11.12.18 u.a.)[1].
In V.4b ist das Subjekt unklar. Wahrscheinlich ist "sprudelnder Bach" (parallel zu "tiefe Wasser") Prädikat und wird vorangestellt, um den Ausdruck besonders zu betonen.

b) Noch eine weitere Interpretation ist möglich. Die beiden Ausdrücke "sprudelnder Bach" und "Quelle der Weisheit" können als Erweiterung des Prädikats "tiefe Wasser" verstanden werden. Die drei Metaphern haben dann steigernde Wirkung.

1 Vgl. oben Kapitel I 38.

Die drei Metaphern sind durch Alliterationen auf מ, ח (bzw. ק , כ) miteinander verbunden: מים עמקים נחל נבע מקור חכמה.

Ausleguna:

Die verschiedenen Interpretationen zeigen, dass der Sinn des Verses nicht ganz klar ist[1]. Mir scheint, dass "tiefe Wasser" (V.4a) und "sprudelnder Bach" (V.4b), ferner "manches Munds Worte" (V.4a) und "Quelle der Weisheit" (V.4b) zusammengehören (resp. einander entgegengesetzt sind).

Das Adjektiv עמק wird im eigentlichen Sinn von der wunden, sich einsenkenden Vertiefung der Aussatzstelle auf dem Fleisch ausgesagt (Lev13,3f.25.30-34). Im übertragenen Sinne meint das Wort in Ps 64,7 "unergründliches Herz", in dem Intrigen, Anschläge gehegt werden, die jedem menschlichen Zugang entzogen sind. Pred 7,24 spricht davon, dass das Vergangene "tief" ist, so dass man es nicht zurückholen kann, d.h. es ist wie in einem zu tiefen Brunnenschaft. In der einzigen Parallele zu 18,4 in Spr 20,5 geht es um "tiefes Wasser", das man nicht schöpfen, bzw. herausholen kann. "Tief" heisst hier nicht "ein tiefer See" oder "ein tiefes Meer", sondern "tief unten fliessendes Wasser", zu dem man nicht hinabkommt (vgl. auch "tiefe Grube" in Spr 22,14 und 23,27; das Herauskommen ist ohne menschliche Hilfe unmöglich). "Tief", metaphorisch gebraucht, ist das dem Menschen Unzugängliche, Unerforschliche, Unergründliche.

Mit נחל ist zugängliches Wasser, im Gegensatz zu dem "tief unten liegenden" Wasser, gemeint. נחל bedeutet ein Bachtal (vgl. 1 Kön 17,7, "ausgetrocknet"). Oft steht aber das Wort für "Bach" (Lev 11,9f., 1 Kön 18,5; Jes 36,6; Ps 74,15; 78,20). In Jes 36,6 und Ps 74,15 handelt es sich um "Bäche", die hervor-

1 Vgl. BARUCQ, Proverbes 150.

brechen, in Ps 78,15 um Wasser, das aus dem Felsen geschlagen wird. נבע bedeutet im Qal "sprudeln"[1]. נחל נבע ist deshalb ein "sprudelndes, strömendes" Bachtal (Bach), aus dem man Wasser trinken kann (vgl. 1 Kön 17,4; Ps 110,7). Das Wasser ist für alle zugänglich.

"Quelle der Weisheit" steht im Gegensatz zu "manches Munds Reden". Deshalb wird diese Metapher hier das Reden des Weisen meinen, das unaufhörlich Weisheit zutage bringt. Somit ergibt sich folgender Sinn: Die Reden manches Menschen sind unzugängliches Wasser; man kann es nicht schöpfen (vgl. Spr 20,5), d.h. die Worte mancher sind unfruchtbar, weil ihre Nützlichkeit unerreichbar ist. Aber die Quelle der Weisheit (= das Reden der Weisen) ist ein strömendes Bachbett, von dem jeder trinken kann. Das Charakteristische der Reden der Weisen ist, dass sie dürres Land, dürre Bachbette befruchten, d.h. sie bringen Leben, Glück, Segen.

Man könnte sich auch fragen, ob hinter dem Begriff מים עמקים nicht die gleiche Vorstellung vorhanden sein könnte, wie man sie in den Ausdrücken תהום, תהום רבה, מים רבים findet. In diesem Falle würde מים עמקים Chaos bedeuten (vgl. Ps 69,3)[2]. Parallel dazu würde dann נחל נבע die gebändigten Wasser darstellen, die die Erde erfreuen und die Pflanzen und Tiere tränken. Die Doppelnatur des Wassers, ohne das kein Leben entstehen kann, das aber auch alles zerstören kann, tritt in den Psalmen oft zutage. Ueberall, wo die chaotischen Wasser in ihrer aufgebrachten Macht[3] von Jahwe gebrochen und gebändigt sind (Hab 3,8), da erweist sich das Wasser als fruchtbarmachende Kraft[4]

---

1 Im Kausativ heisst נבע "sprudeln, fliessen lassen", "aus der Fülle innerer Erregung sprechen" (Ps 78,2; 19,3; Spr 1,23; Sir 16,25 usw.) (KEEL, Feinde 171).

2 Vgl. MAY, Connotations 9-21.

3 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Kunstwerk 336-339.

4 Vgl. ebd. 339-340.

und dient zur Bewässerung des Feldes, zur Reinigung und zum Trunk (Ps 46,4; 65,8-10; 74,15; 104,6-12)[1]. In V.4a wäre dann das Gefährliche der Rede, die nicht unter Kontrolle gebracht ist, beschrieben. Sie stiftet überall Unheil an. Dagegen die Rede der Weisen ist gezügelt und gebändigt.

Zuletzt sei noch auf die Interpretation verwiesen, die von verschiedenen Exegeten vertreten wird[2]. Nach dieser Auffassung ist V.4b eine Erweiterung zum Prädikat in V.4a. Damit werden die Worte aus dem Munde eines Mannes mit drei Metaphern charakterisiert. Im Bild "tiefe Wasser" wird der kostbare Wert der Rede geschildert. Weil sie aus der Tiefe des Menschen kommt, hat sie nichts Momentanes und Oberflächliches an sich[3]. Mit dem Bild "sprudelnder Bach" ist das frische, unverbrauchte, immer wieder sprudelnde und in Fülle vorhandene Wasser gemeint. Die Rede eines solchen Menschen wirkt lebendig und frisch. Sie ist abwechslungsreich und sprüht von Schlagfertigkeit, so dass man gerne zuhört[4]. Mit "Quelle der Weisheit" wird schliesslich das Unerschöpfliche der Rede des Weisen charakterisiert. Seine Worte übersprudeln von Weisheit, so dass sie jeden sättigen können.

Falls diese Auslegung die richtige ist, wird in diesem Proverb die tiefgründige, wertvolle, von Klarheit und Lebendigkeit sprudelnde, von Weisheit überfliessende und unerschöpfliche Rede gepriesen. Es ist aber nicht so leicht für diese oder für die vorletzte Interpretation Stellung zu beziehen. Beide scheinen mir möglich. Gegen die letzte spricht höchstens, dass in die-

---

1 KEEL, Feinde 73f.211-215; ders., AOBPs 39-47, bes. 40.

2 So TOY, Proverbs 356; OESTERLEY, Proverbs 146; DELITZSCH, Spruchbuch 291f.; BUBER, Gleichsprüche 244; REYMOND, L'eau 64; BARUCQ, Proverbes 150.

3 McKANE, Proverbs 513.

4 Noch heute halten im Orient gewisse Leute auf den öffentlichen Plätzen ihre Zuhörer mit ihrer lebendigen Sprache in Bann (vgl. BOMAN, Jesusüberlieferung 11ff.).

sem Fall die formale Struktur von 18,4 etwas ungewöhnlich erscheint, da in der Sammlung 16-22,16 die meisten Proverbien zweigliedrig aufgebaut sind.

15,4 מַרְפֵּא לָשׁוֹן עֵץ חַיִּים וְסֶלֶף בָּהּ שֶׁבֶר בְּרוּחַ׃

Die heile[a] Zunge ist ein Lebensbaum,
aber ihre Falschheit ist Zusammenbruch[b].

Textanmerkungen:

a Die LXX übersetzt מרפא mit ἴασις "Heilung" (vgl. Auslegung).

b Für שבר ברוח wird oft nach Jes 65,14 שֵׁבֶר רוּחַ vorgeschlagen. Doch ist diese Aenderung nicht notwendig.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.4 enthält zwei Nominalsätze mit normaler Wortstellung.

מרפא hat hier wohl eine resultative Bedeutung. Deshalb wird nicht übersetzt: "die heilende Zunge", sondern "die heile" (vgl. Auslegung). Der Ausdruck מרפא לשון ist eine Enallage. Das Substantiv (מרפא) steht anstelle des Adjektivs.

בה ist ein Instrumentalis und bezeichnet das Mittel, wodurch die Falschheit bewirkt wird[1].

חיים im Ausdruck עץ חיים ist vielleicht ein erklärender Genitiv[2]. Er setzt Baum und Leben gleich: Ein Baum, welcher Leben ist.

Die alliterierenden ב und ר in V.4b unterstreichen wahrscheinlich die durch die Zunge (בה) hervorgebrachte schlechte Wirkung: בה שבר ברוח.

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 119 o.

2 Vgl. ebd. § 128 k-q.

Auslegung:

Das Wort מרפא kann entweder von רפא "heilen" oder von רפה "schlaff werden, ablassen" abgeleitet werden. KOEHLER und MANDELKERN nehmen für die drei Stellen (Spr 14,30; 15,4; Koh 10,4) die Wurzel רפה an[1].

Viele Exegeten übersetzen dann die Stelle mit "Sanftheit der Zunge" oder "Gelindigkeit der Zunge"[2]. In diesem Falle versteht man darunter eine beruhigende, gelassene Zunge. Dem Ausdruck מרפא ist סלף entgegengesetzt. סלף ist nur in den Proverbien gebräuchlich (11,3 und 15,4). Seine Wurzel סלף bedeutet "verdrehen", "verkehren". In Ex 23,8 wird gewarnt, keine Bestechungsgeschenke anzunehmen, "denn diese machen Klarsehende blind und verdrehen die Sache derer, die im Recht sind" (vgl. Dtn 16,19). סלף kann man deshalb am besten mit "Verdrehtheit", "Verkehrtheit", "Falschheit", "Perversion" übersetzen. Eine linde und eine falsche, verkehrte Zunge bilden aber keinen guten Gegensatz. Deshalb glaubt McKANE, dass מרפא hier von רפא abgeleitet werden müsse. Man kann sich dabei auf die LXX stützen, die das Wort mit ἴασις "Heilung" wiedergibt[3]. Man wird sich aber fragen müssen, ob die Uebersetzung "heilende Zunge" die richtige ist. BUBER schlägt "die heile Zunge" vor, d.h. eine gesunde Rede, die nichts Verkehrtes, nichts Falsches in sich hat, ist ein Lebensbaum[4]. Dadurch entsteht ein guter Gegensatz zwischen מרפא-סלף. Danach ist מרפא resultativ zu verstehen und bedeutet "Gesundheit" (eigentlich "Heilheit")[5].

---

1 KBL 568; MANDELKERN, Concordantiae 1106.

2 DELITZSCH, Spruchbuch 246; COHEN, Proverbs 95; HARTOM, משלי 49; RINGGREN, Sprüche 62; GEMSER, Sprüche 68 u.a.

3 McKANE, Proverbs 482f.

4 BUBER, Gleichsprüche 238.

5 Vgl. auch VATTIONI, L'albero 141 Anm. 67, der vermutet, dass hier der Ausdruck "lingua sana" bedeutet (vgl. 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 2,8).

Wahrscheinlich ist diese resultative Bedeutung auch in Spr 4,22 gemeint. Dort steht das Wort parallel zu חיים. Die Reden des Weisen sind schon Leben, sie sind Gesundheit.

Die heile Zunge ist "ein Lebensbaum". Neben dem mythologischen Gebrauch von "Lebensbaum" (עץ החיים) in Gen 2,9; 3,22.24 erscheint der Ausdruck עץ חיים nur noch in den Proverbien (3,18; 11,30; 13,12; 15,4). In 3,18 steht "Lebensbaum" parallel zu שלום und zu מאשר[1] "wohlbeglückt". In 11,30 bildet der Ausdruck den Gegensatz zu חמס und in 13,12 zu מחלה־לב "Krankheit des Herzens". MARCUS meint, dass "Lebensbaum" die gleiche Bedeutung habe, wie das spätere סם חיים und "Heilmittel" bedeute[2]. Dem Sinn nach ist diese Interpretation möglich. In der Rede von der Tempelquelle (Ez 47,1-12) wird tatsächlich festgestellt, dass die Früchte der Bäume zur Speise und die Blätter der Bäume als Heilmittel dienen sollen (לתרופה) (V.12). Man darf aber nicht einfach eine Metapher von seinem Gegenbegriff (bzw. vom synonymen Wort) her interpretieren, sondern muss sich immer fragen, was eigentlich der Ausdruck für sich aussagt und welche Vorstellungen er den damaligen Menschen hervorgerufen hat. Wir werden deshalb im folgenden dem Begriff "Lebensbaum" etwas nachgehen.

Heute wird ganz allgemein die Ansicht vertreten, dass der Ausdruck "Lebensbaum" mit dem Mythos des "Lebensbaumes", dessen Früchte Leben im Sinne von Unsterblichkeit verleihen, kaum in irgendeiner Beziehung steht und wohl nicht "mehr als eine Redensart, ein Symbol lebensspendender Kraft im allgemeinen" ist[3]. Wenn auch die bildliche Redeweise nicht mit dem Mythos

---

1 Zum Ausdruck vgl. ebd. 140 Anm. 48.

2 MARCUS, Tree 119.

3 RINGGREN, Sprüche 22; vgl. MARCUS, Tree 117-120; RINGGREN, Word 140f.; GEMSER, Sprüche 29; HAAG, BL 1031; McKANE, Proverbs 296; dagegen SCHMITT, Leben 87-93.

des "Lebensbaumes" in Verbindung steht, so haben wir es doch hier nicht nur "mit einer abgeblassten Redeweise zu tun"[1].

Das in der altorientalischen Literatur und in der Ikonographie reich belegte Material vom lebensspendenden Baum zeigt doch, dass hinter diesem Bild mehr als eine "abgeblasste" Redefigur steckt. Für den damaligen orientalischen Menschen war der Baum, in dem das Grün immer wieder hervorsprosst (vgl. Hos 14,8) oder der dem Menschen bei der grossen Hitze Schatten spendet (vgl. Ps 121,5f.[2])[3], ein eindrückliches Zeichen des Lebens[4]. Häufig wird in der Ikonographie die lebensspendende Kraft des Baumes noch dadurch hervorgehoben, dass Wasser, das ebenfalls das Leben symbolisiert, aus diesen Bäumen hervorfliesst[5]. Der Baum ist keine profane Grösse. Er signalisiert das Heilige[6]. In den Psalmen ist Jahwe selbst Quelle des Lebens, von dem ein Bach der Wonnen ausgeht (36,9f.). Die prächtigen Oelbäume, Palmen und Libanonzedern im Tempelbezirk[7] künden mit ihrem kräftigen Grün von der lebensspendenden Segensmacht Gottes[8].

Man wird sich hüten müssen das Bild des "Lebensbaumes" in den Proverbien auf irgendeine bestimmte Vorstellung zurückzuführen.

---

1 KAYATZ, Studien 105.

2 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 182.

3 Literatur zum Lebensbaum: PERROT, Représentation; MOFTAH, Die Heiligen Bäume; de VAUX, Lebensordnungen II 93f.; MOFTAH, Sykomore 40-47; JAROŠ, Stellung 213-257 (mit reicher Literatur).

4 Vgl. JAROŠ, Stellung 220.

5 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 181 und 191.

6 Oft wird der Baum in Verbindung mit verschiedenen Gottheiten gebracht. Er wird im AT und in den ausserbiblischen Belegen am häufigsten mit der Mutter-Fruchtbarkeit und Liebesgöttin assoziiert (JAROŠ, Stellung 222). Vgl. die Vorstellungen der Beziehungen zwischen Baum und seiner Göttin in: KEEL, AOBPs Abb. 253-255.

7 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 191.

8 Vgl. ebd. 118f.164ff.

Der "Lebensbaum" ist ein lebensnahes Symbol, um die lebensspendende Kraft ("der Rede" in Spr 15,4) zu veranschaulichen, ähnlich wie das "Wasser" oder das "Licht" die lebensspendende Segensmacht Gottes symbolisiert. Man kann חיים gut als erklärenden Genitiv verstehen (vgl. 10,11).

Eine Rede, in der nichts Verdrehtes und Verkehrtes steckt, fördert das Leben. Sie hilft mit, dass andere zum Glück, zum Leben in seiner Fülle gelangen.

Dagegen bringt die falsche Zunge Verderben. שבר ברוח kommt nur noch in Jes 65,14 vor (ohne ב vor רוח). Häufiger steht das Verb שבר (Nif.) in Verbindung mit רוח (Ps 51,19) und mit לב (Ps 34,19; 51,19; Jes 61,1; Jer 23,9). In Ps 69,21 und 147,3 wird שבר mit לב im Qal gebraucht. Ps 34,19 und 51,19 zeigen, dass שבר רוח und שבר לב eng verwandt sind. שבר רוח bedeutet "Entmutigung", "Verlust der Lebensenergie". Die נשברי־לב sind jene, die in eine Not geraten sind (Ps 34,18f.), es sind die Elenden (Ps 147,3; Jes 61,1), die Gefangenen und Gefesselten (Jes 61,1), jene, die von andern Schmach erleiden (Ps 69,21), es sind jene, die nicht am vollen Leben teilhaben. שבר רוח ist die Folge des Lebensentzuges.

McKANE glaubt, dass derjenige, der die Zunge schlecht gebraucht, an den Folgen zu leiden hat. Doch wie schon DELITZSCH bemerkt, ist auf Grund des Gegenbegriffes "Lebensbaum" anzunehmen, dass die andern diese Lebensminderung erfahren[1]. Durch die verdrehte Rede ihrer Gegner verlieren sie das Vertrauen in der Gemeinschaft und geraten dadurch in Isolierung. Dies führt notwendig zu einem inneren Zusammenbruch.

---

1 DELITZSCH, Spruchbuch 246; TOY, Proverbs 304; vgl. dagegen McKANE, Proverbs 483.

10,21 שִׂפְתֵי צַדִּיק יִרְעוּ רַבִּים וֶאֱוִילִים בַּחֲסַר־לֵב יָמוּתוּ׃

Des Gerechten Lippen weiden[a] viele,
aber die Toren sterben durch Unverstand[b]

Textanmerkungen:

a Die LXX übersetzt: Χείλη δικαίων ἐπίσταται ὑψηλά "die Lippen der Gerechten wissen Erhabenes". Deshalb ändert die BH zu יֵדְעוּ. THOMAS schlägt יֹרְדעוּ vor: "the lips of the righteous instruct many"[1]. רעה könnte nach ihm auch ein Aramäismus sein und entspreche dem Hebr. רצה "appease", "pacify". Doch kann das Verb auch ohne Aenderung befriedigend erklärt werden.

b Die LXX lässt in der Uebersetzung לב aus. Anstelle von חֲסַר wird gewöhnlich חֶסֶר oder חֹסֶר vorgeschlagen[2].

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.21a/b sind als zusammengesetzte Nominalsätze zu betrachten. In der Regel schliessen sich nähere Bestimmungen dem Prädikat an, das dem Subjekt folgt. In V.21b ist aber בחסר in die Mitte zwischen Subjekt und Prädikat gerückt[3]. Wahrscheinlich wird dadurch die Ursache des Untergangs des Toren besonders hervorgehoben.

חסר ist an dieser Stelle als Substantiv zu verstehen. Gewöhnlich wird deshalb zu חֹסֶר (Dtn 28,48.57; Am 4,6) oder zu חֶסֶר (Spr 28,22; Ijob 30,3) "Mangel" geändert[4]. GESENIUS sieht aber in חֲסַר einen cs. von חֶסֶר[5].

---

1 THOMAS, Additional Notes 54-57.

2 Vgl. BH und KBL 320.

3 Zur Wortfolge im Nominalsatz vgl. BROCKELMANN, Syntax § 121.

4 BH; KBL 320; vgl. McKANE, Proverbs 420.

5 GB 248.

Durch die Alliteration auf ר in ירעו רבים wird die Folge der Rede des Gerechten besonders hervorgehoben: sie weidet viele.

Auslegung:

V.21a muss vom Wort ירעו her interpretiert werden. רעה bedeutet zunächst "abweiden" (Gen 41,2.18; Jes 5,17), dann auch "Tiere auf die Weide treiben", "weiden lassen" (Gen 37,13). Das Verb hat an dieser Stelle die zweite Bedeutung "jd. weiden (lassen)" und es besteht kein Grund, hier eine Korrektur vorzunehmen. In diesem Wort רעה steckt das Bild vom Hirten, der seine Herde weidet. Dieser bildliche Ausdruck ist über die ganze Welt von Sumer über Israel und Aegypten bis hin nach Griechenland und darüber hinaus weit verbreitet[1]. Schon auf sumerischen Königslisten bezeichnet sich der König als den von der Gottheit eingesetzten Hirten[2]. Das gleiche Bild bieten die akkadischen Königsinschriften[3]. Die Könige der damaligen Zeit empfanden sich durchwegs als Hirten, denen die Menschen von einem Gotte oder von mehreren Göttern zum Weiden anvertraut sind[4].

Auch in Aegypten wird seit der frühen Zeit das Hirtenbild auf die Götter und Könige angewandt[5]. Das ägyptische Königszepter (ḥḳꜣt) ist ursprünglich ein Hirtenstab[6].

---

1 Literatur zum Hirtenmotiv: DUERR, Ursprung 116-124; SCHOTT, Vergleiche 70-72; HAMP, Hirtenmotiv 7-20; MUELLER, Hirt 126-144; GOTTLIEB, Tradition 190-200; SEIBERT, Hirt; ZIMMERLI, Ezechiel II 825-849 (mit Literatur 825); JEREMIAS, ThWNT VI 484-501.

2 DUERR, Ursprung 166ff.; FALKENSTEIN-SODEN, Hymnen 29; JEREMIAS, ThWNT VI 485.

3 ZIMMERLI, Ezechiel II 835.

4 Vgl. die Zusammenstellung bei SCHOTT, Vergleiche 70-72.

5 MUELLER, Hirt 126-144.

6 KEEL, AOBPs 243 und Abb. 349.352 u.a.; ANEP 379.

In Griechenland heisst schon seit Homer der Herrscher ποιμὴν λαῶν. Von einem θεῖος νομεύς spricht Platon (Polit. 271 E und 275 C). Die Regierenden, die als Hirten der πόλις genannt werden, müssen auf das Wohl ihrer Untertanen genau so aus sein, wie die Hirten auf das Wohl ihrer Tiere[1].

Das Alte Testament steht in diesem Traditionszusammenhang. Im Gegensatz aber zu den Hirtenbildern in den Grossreichen ist das Bild vom Guten Hirten in Israel nie zur "formelhaften Gottesprädikation" oder zum Königstitel erstarrt[2], sondern behält immer seine volle Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Da während der ganzen biblischen Zeit der Hirtenberuf eine grosse Bedeutung spielte[3], bezog Israel die Bilder immer wieder aus der Lebensweise der israelitischen Bauern und Nomaden[4]. So wird die reiche Terminologie "der Hirtensprache" auf Jahwe angewandt und Gott in immer "neuen anschaulichen Abwandlungen des Bildes als Hirte geschildert" (vgl. Ps 23,2-4; 68,8; Jer 50,19)[5].

Wie Jahwe, so scheint auch der politische Führer, insbesondere der König, unter dem Bild des Hirten[6]. Er wird von Jahwe gegeben, um Israel zu weiden (2 Sam 5,2; 7,7; Jer 23,2; Mich 5,4) und zu führen (Ps 77,21). Deshalb ist er ihm verantwortlich (Jes 44,28). Besonders über die Bildrede (Ez 34,1-31), wo der künftige messianische Davide mit Hirt bezeichnet wird[7], hat das Hirtenmotiv hinübergewirkt auf das Neue Testament mit sei-

---

1 Vgl. JEREMIAS, ThWNT VI 485f. Anm. 16; MUELLER, Hirt 126 Anm. 3.

2 JEREMIAS, ThWNT VI 486; MUELLER, Hirt 127; ZIMMERLI, Ezechiel II 835.

3 Vgl. DALMAN, AuS VI 213-287.

4 HAMP, Hirtenmotiv 9.

5 JEREMIAS, ThWNT VI 486; HAMP, Hirtenmotiv 14-17.

6 Vgl. die Stellen bei HAMP, Hirtenmotiv 10f.

7 Vgl. ebd. 12f.

nen Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Mt 18,12-14; Lk 15,4-7) und Christus als Herren des "eschatologischen Jenseitsgerichtes" (Mt 25,32). Er erscheint als der "grosse Hirte" (Hebr 13,20) und "Hirt und Aufseher eurer Seelen" (1 Petr 2,25), ja er ist der Hirte schlechthin (Joh 10,1-30)[1].

Das Bild des Guten Hirten steht als Symbol treuer Leitung, wachsamen Schutzes und liebevoller Fürsorge.

Was will nun der Ausdruck רעה in Spr 10,21a ganz konkret aussagen? "Das Zentrale am Hirtenmotiv sind die Sorge des Hirten für die Herde und das Vertrauen der Herde zu ihm"[2]. Der Hirte ist mit ganzem Einsatz für seine Herde da (Joh 10,11). Er denkt an das Wohl der Herde. Er sammelt die zerstreuten Schafe und führt sie zu guten Weiden (vgl. Ez 34,11ff.; Mich 4,6f.; Jer 23,3f.). Er bringt sie zur rechten Zeit an die Wasserstellen, wo er sie ruhen lässt (Ps 23,1ff.) und bringt sie für die Nacht in den meist eingefriedeten Pferch (Ps 78,70-72). Der Hirt nimmt sich besonders der Schwächeren in der Herde an. Er verbindet die Verwundeten und stärkt die Schwachen (Ez 34,16). All diese Aufgaben gehören zu einem zuverlässigen Hirten. Um diese Vorstellungen geht es im Verb in V.21a. Die Uebersetzung "ernähren", "speisen"[3] ist deshalb zuwenig umfassend.

Der Gerechte ermöglicht vielen (רבים) das Leben. Wie ein Hirt kümmert er sich um das Wohl der andern. Es wäre wohl zu einseitig, vom Bild her beim Gerechten nur an einen einflussreichen Menschen zu denken, der sich für die andern, besonders für die Armen und Entrechteten, sorgt und einsetzt. Wohl wird auch ein solcher hier mitgemeint sein und man kann an Ijob denken, der am Tor das Wort ergreift und durch seine Rede den Bedrängten und den Verwaisten befreit (Ijob 29,12-17). An je-

---

1 JEREMIAS, ThWNT VI 489-497.

2 GOTTLIEB, Tradition 194.

3 Vgl. TOY, Proverbs 211; McKANE, Proverbs 226.

den ist aber hier gedacht, der durch sein Reden andern zu einem bessern Leben verhilft.

Beim Ausdruck רעה könnte man natürlich auch an "Führung und Leitung"[1] denken: "des Gerechten Lippen leiten viele", da das "Leiten" auch zum Hirtenmotiv gehört. Der Hirte geht seiner Herde voran (Ps 68,8) und führt sie (Ps 23,3). Man könnte hier ebenfalls auf Ijob (29,7-10.21-25) hinweisen, wo seine hervorragende Stellung im sozialen Leben geschildert wird. Er zeichnete sich durch seine überragende Rede aus und beeinflusste alle, die am Tor sassen. Alle waren still, weil sie den Rat Ijobs erwarten und hören wollten. Seine Ansicht und Empfehlung war entscheidend und drang durch[2]. Doch wird diese Bedeutung in V.21b durch das Wort ימותו ausgeschlossen. Die Antithese weist darauf hin, dass es allein um die Sorge der andern geht.

Der Kontrast der beiden Glieder besteht darin, dass der Gerechte sich um das Leben der Mitmenschen kümmert, der Tor aber durch sein dummes Reden sein eigenes Leben bedroht. ימותו kann hier wörtlich gemeint sein. Darin liegt die Tragik des Unverstandes, dass solches Verhalten bis zum Tode führt. ימותו kann aber auch als metaphorischer Ausdruck gedeutet werden. Durch sein aufbegehrendes Reden, macht der Tor sich überall verhasst. Er verliert dadurch an Ansehen. Nichts ist aber für den orientalischen Menschen schlimmer, als in seiner Gemeinschaft nicht mehr vollwertig zu gelten. Ein solches Leben ist für ihn überhaupt "kein Leben" mehr[3].

---

1 Vgl. HAMP, Sprüche 449; RINGGREN, Sprüche 44.

2 Vgl. FOHRER, Hiob 406f.

3 Vgl. BAUDISSIN, ḥajjim 158.

10,32 שִׂפְתֵי צַדִּיק יֵדְעוּן רָצוֹן וּפִי רְשָׁעִים תַּהְפֻּכוֹת׃

Des Gerechten Lippen kümmern sich[a] um Wohlgefallen,
aber der Frevler Mund (kümmert sich) um Verkehrtheit.
oder: aber der Frevler Mund (ist) Verkehrtheit.

Textanmerkungen:

a Anstelle von ידעון schlagen BH, TOY und GEMSER יַבִּיעוּן vor[1]. Diese Lesung entspricht der LXX: ἀποστάζει.
Die LXX ist aber in V.31-32 so frei, dass auf sie keine Rekonstruktion eines ursprünglicheren Textes als MT aufgebaut werden kann.
THOMAS liest entweder יֹדִעוּן "bekannt machen" (vgl. Spr 1,23) oder יְדְעוּן "suchen" nach dem Arab. daʿā[2] (דעה "wünschen")[3].
Nach FRANKENBERG und McKANE hat ידע die Bedeutung "sind bedacht auf", "is concerned with"[4]. Wie McKANE richtig bemerkt, ist die Lesung des MT durchaus möglich (vgl. Auslegung).

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.32a erklärt sich am besten als zusammengesetzter Nominalsatz: "die Reden des Gerechten: sie kümmern sich um Wohlgefallen". Auch V.32b kann als zusammengesetzter Nominalsatz aufgefasst werden: "aber der Mund der Frevler: (er kümmert sich) um Verkehrtheit". In diesem Falle handelt es sich hier um eine ἀπο- κοινοῦ -Konstruktion, oder aber wir verstehen V.32b als Nominalsatz: "der Frevler Mund (ist) Verkehrtheit".

Die Alliterationen in V.32a unterstreichen den Gedanken, dass die Gerechten sich um Wohlgefallen kümmern: צ, ד, נ: צדיק ידעון רצון.

1 GEMSER, Sprüche 52.

2 daʿā bedeute "sought, desired, asked, demanded" (THOMAS, Textual and Philological Notes 285).

3 Ebd. 285.

4 FRANKENBERG, Sprüche 71; McKANE, Proverbs 424.

Auslegung:

Einige Exegeten vermuten, dass in V.32a יַבִּיעוּן zu lesen sei[1]. Doch gibt der MT durchaus einen befriedigenden Sinn. Das Wort ידע wird gelegentlich in der Bedeutung "sich kümmern um" gebraucht (Gen 39,6; Ps 1,6; vgl. auch Ps 31,8; 37,18; Ijob 9,21; Spr 27,23)[2]. Es scheint, dass ידע auch in Spr 10,32 diese Bedeutung hat. Wenn der Gerechte spricht, so kümmert er sich um die רצון.

רצון steht im AT vorwiegend für das Wohlgefallen, die Gnade, den Willen Gottes (40x) und nur in 16 Fällen ist es der Mensch, von dem רצון als Empfindung oder Handlung ausgesagt wird[3]. In der Spruchliteratur wird der Begriff רצון oft zusammen mit תועבה für ein Werturteil verwendet: "Trügerische Waage - Greuel Jahwes, und vollständiger Gewichtstein - sein Wohlgefallen" (Spr 11,1)[4].

GEMSER meint zur Stelle, dass der Gerechte durch sein Reden das Wohlgefallen Jahwes zu gewinnen sucht (vgl. Spr 3,12; 8,35; 11,1.20; 12,2.22; 15,8; 18,22)[5]. Dieser Sinn ist nicht auszuschliessen[6].

Doch scheint es mir wahrscheinlicher, dass רצון in unserem Text die Bedeutung von "Wohlgefallen für jd." hat. So muss Spr 14,9 zu verstehen sein: "Die Toren verspotten Schuld, aber unter den Redlichen ist Wohlgefallen"[7]. "Wohlgefallen" ist hier als gegenseitige Gunst, d.h. wohlwollendes Einvernehmen

---

1 Vgl. TOY, Proverbs 219; GEMSER, Sprüche 52; BARUCQ, Proverbes 106.

2 Vgl. DAHOOD, Psalm I 5.

3 Vgl. SCHRENK, ThWNT II 741.

4 Siehe oben Kapitel II 140f.

5 GEMSER, Sprüche 56.

6 Vgl. auch McKANE, Proverbs 424.

7 Spr 14,9a ist nicht ganz klar (vgl. McKANE, Proverbs 475f.).

unter den Redlichen zu verstehen[1]. In ähnlicher Weise ist auch Spr 14,35 zu deuten: "des Königs Wohlwollen für den klugen Diener", d.h. der König spricht ihm Wohlwollen zu, er begünstigt ihn[2] (vgl. Spr 16,15; 19,12; ebenso Gottes Wohlgefallen in der Bedeutung von Huld gegen jd.: Ps 106,4)[3]. Der Gerechte ist bei seinem Reden daran interessiert, was dem andern wohlgefallen wird, was ihm zu seinem Wohl gereicht[4].

Im Gegensatz dazu gehen die Frevler in ihrem Reden auf תהפכות aus. Der Begriff kommt von הפך, das im Qal "wenden", "auf die andere Seite legen", "umdrehen", "eine andere Richtung geben", "verändern" bedeutet. תהפכות kommt neben Dtn 32,20 10x in der Spruchliteratur vor, davon 4x in Kap. 1-9. An vier Stellen steht das Wort direkt in Verbindung mit Reden (2,12; 8,13; 10,31.32). Wer תהפכות redet, wird jenen gleichgesetzt, die den geraden Weg verlassen und auf einem finstern Weg gehen. Sie freuen sich am bösen Tun und frohlocken über der Bösen Verkehrtheit. Ihre Pfade sind krumm (עקשים) und ihre Geleise verdreht (נלוזים) (2,12-15). Diese Menschen bewegen sich auf einem gefährlichen Weg. Ihr Reden ist bewusst so ausgerichtet, dass sie andere täuschen und ebenfalls auf falsche Wege führen. In 6,12-15 wird uns ein Mensch geschildert, der alles versucht, um Böses zu tun. Er spricht "Verkehrtes" (עקשות), benutzt seine Körperorgane, um hinterlistig den andern Böses hinzuzufügen.

Im Begriff תהפכות geht es eindeutig um eine Verdrehung und Entstellung. Das Wort steht in der Nähe von עקש "krumm" (vgl. auch 16,28.30). Man wird deshalb תהפכות am besten mit "Verdrehung", "Verkehrtheit" übersetzen. Wie die entsprechenden Stellen zeigen, steckt in solchen Menschen immer die Absicht, andern zu schaden. So haben die Frevler in ihrem Reden stets das

1 Vgl. KBL 906; SCHRENK, ThWNT II 741.

2 Vgl. ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 75.

3 GB 772.

4 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 176f.191.228f.

Verlangen, dem Nächsten Unheil zu stiften und stehen dadurch im Gegensatz zum Gerechten, der sich um das Wohl seiner Mitmenschen kümmert.

Wie wir bereits festgestellt haben, kann V.32b auf zweifache Art erklärt werden. Man kann das Verb "sich kümmern" auch zu V.32b beziehen. Es kann sich aber auch um einen einfachen Nominalsatz handeln: "der Mund des Frevlers (ist) Verkehrtheit". In dieser einfachen Form kommt ganz unmissverständlich zum Ausdruck, dass das Reden des Frevlers und die Falschheit und Verkehrtheit zusammengehören[1].

12,18 יֵשׁ בּוֹטֶה כְּמַדְקְרוֹת חָרֶב   וּלְשׁוֹן חֲכָמִים מַרְפֵּא׃

Es gibt einen unbesonnenen Schwätzer - (das ist) wie Schwertstiche,
aber die Zunge der Weisen (ist) Heilung (Heilkraft).

Grammatikalisches und Stilistisches:

In V.18a ist die Form des Subjektes יש בוטה etwas merkwürdig. יש mit Part. findet sich noch in Spr 11,24; 13,7; 18,24. An allen vier Stellen hat יש die Bedeutung: "es gibt einen solchen, der...". Wahrscheinlich ist die Form aus יש אשר zu erklären (vgl. Neh 5,2-5)[2]. Meistens wird יש mit "mancher" übersetzt[3]. Entsprechend den andern Stellen ist aber hier eher an einen bestimmten Typ (wie etwa an den Frevler) gedacht, der drauflos schwätzt. So gäbe z.B. Spr 18,24b keinen guten Sinn, wenn man die Stelle übersetzen würde: "mancher der liebt, der hängt mehr an als ein Bruder". Auch hier ist an einen bestimmten Menschen gedacht: "es gibt einen Freund" (vgl. auch Spr 11,24; 13,7).

1 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 176f.

2 KBL 408.

3 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 79; BUBER, Gleichsprüche 233; RINGGREN, Sprüche 52; GEMSER, Sprüche 58.

Analog zu V.18b verstehen wir V.18a auch als Nominalsatz: "ein unbesonnener Schwätzer ist wie Schwertstiche".

Es fällt auf, dass der Vergleich "wie Schwertstiche" nicht wie gewöhnlich am Anfang steht[1]. Offenbar wird die normale Satzstellung bewahrt, weil die Betonung auf "ein unbesonnener Schwätzer" liegt.

Vergleiche sind in den Proverbien weniger häufig als Metaphern. Wahrscheinlich will hier bewusst gezeigt werden, dass zwischen dem Bild und dem, was verdeutlicht wird, nur eine teilweise Aehnlichkeit besteht[2].

Das Prädikat in V.18a wird durch die Alliteration ח (bzw.ק) hervorgehoben: כמדקרות חרב. In V.18b verdeutlicht das Mem, dass die Heilkraft von der Rede des <u>Weisen</u> ausgeht: חכמים מרפא.

<u>Auslegung:</u>

בטה kommt im Qal nur an dieser Stelle vor, sonst steht es im Pi‘el (Lev 5,4 [2x] und Ps 106,33). Beim Pi‘el ist ein bestimmter Redeinhalt vorgestellt (ähnlich wie bei דבר[3]). Dagegen ist im Qal der Redeinhalt offen gelassen[4]. Das Wort bezeichnet in Spr 12,18 irgendein unbedachtes Geschwätz. DELITZSCH vermutet, dass בטה wie das Griech. βατταρίζειν "stammeln" und βαττολογεῖν "plappern" ein schallnachahmendes Wort ist[5]. Es handelt sich hier um einen Menschen, der gedankenlos dahinredet. Die Rede eines solchen Schwätzers wird mit "Schwertstichen" verglichen. Das Gefährliche der Rede wird oft mit allerhand Waffen und Mordinstrumenten dargestellt[6].

---

1 Siehe oben Kapitel I 38.

2 Vgl. BUEHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 65.

3 Vgl. JENNI, Pi‘el 164-169.

4 Ebd. 216.

5 DELITZSCH, Spruchbuch 201f.

6 Vgl. KEEL, Feinde 166.

Unter diesen Instrumenten sind "Pfeil" und "Bogen" die gefährlichsten[1]. Während im Bild "Pfeil und Bogen" mehr das Heimtückische und Unberechenbare der falschen Zunge im Vordergrund steht, kommt im Bild "Schwertstiche" vor allem die tödliche Wirkung des Schwertstosses zum Ausdruck. Einmal vom Schwert getroffen und durchbohrt, sind die Lebenschancen nicht mehr gross (vgl. auch Spr 25,18).

Einer, der unüberlegt daherplappert, kann durch sein Geschwätz andern das Leben gefährden. Es muss dabei gar nicht ein beabsichtigtes schlechtes Reden gemeint sein. Im Gegenteil בטה scheint eher ein gedankenloses Sprechen zu bezeichnen. Dummes Gerede ist oft ebenso gefährlich. Es kann zu Misstrauen und Zänkereien führen. Durch solches Geschwätz verdirbt man andern das Leben. Ein modernes arab. Sprichwort sieht in diesem Reden die Ursache von Feindschaft: "Der Schlüssel des Mundes ist ein Bissen und der Schlüssel der Feindschaft ein Wort"[2].

Anders ist die Zunge der Weisen. מרפא hat hier wohl nicht wie in Spr 15,4 resultative Bedeutung, sondern meint "Heilkraft" (Arznei, Medizin). Ueberall, wo die Weisen sprechen, wirkt ihre Rede versöhnend. Sie verstehen es, durch geschickte Worte zu vermitteln[3].

---

1 Schon die Aggadisten heben die weit gefährlichere Bedrohung durch Pfeil und Bogen gegenüber Schwert und Lanze hervor. "Der Zunge als Gleichnis gilt auch der Pfeil. Warum? Weil derjenige, der das Schwert zieht, um seinen Nächsten zu schlagen, dieser ihn anfleht um Erbarmen, er bereuen und sein Schwert zurück in die Scheide bringen kann. Wenn aber einer den Pfeil abgeschossen hat und es noch so sehr bereut, wiederbringen kann er ihn nicht" (Midraš Šoḥer Ṭob, Ps 120 § 4, 504, zit. nach WEISS, Wege 295 Anm. 1).

2 HAEFELI, Spruchweisheit Nr. 400; vgl. auch Nr. 295 und 399.

3 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 202; McKANE, Proverbs 446, legt diese Stelle treffend aus.

So zeigt dieses Sprichwort eindrücklich, wie die wohldurchdachte Rede in einer Gemeinschaft das Verhältnis zueinander positiv beeinflussen kann.

Auch die zwei folgenden Proverbien (11,9; 12,6), in denen die Rettung durch die rechte Rede verheissen wird, sind an dieser Stelle zu erwähnen.

11,9 בְּפֶה חָנֵף יַשְׁחִית רֵעֵהוּ וּבְדַעַת צַדִּיקִים יֵחָלֵצוּ׃

> Mit dem Mund verdirbt der Heuchler seinen Nächsten,
> aber durch Erkenntnis der Gerechten wird man gerettet[a].
> oder: aber durch Erkennen werden die Gerechten errettet.

Textanmerkung:

a Die LXX übersetzt etwas anders: Ἐν στόματι ἀσεβῶν παγὶς πολίταις, αἴσθησις δὲ δικαίων εὔοδος.

"Im Mund der Frevler ist eine Schlinge für Bürger, aber die Erkenntnis der Gerechten ist ein guter Weg". Gestützt auf diese Uebersetzung liest BH anstelle von בפה בְּפִי und ändert ישחת zu יִשָּׁחֵת. Oder man verbessert in Anlehnung an die LXX ישחת רעהו zu שַׁחַת רָעָה. Doch sind diese Korrekturen überflüssig.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.9a bildet einen zusammengesetzten Nominalsatz, in welchem die adverbielle Bestimmung בפה vorangestellt ist (Emphase): "Der Heuchler: durch den Mund verdirbt er seinen Nächsten".

Aehnlich kann V.9b interpretiert werden: "Die Gerechten: sie werden durch Erkenntnis gerettet". יחלצו kann aber auch das unbestimmte Pronomen "man" ausdrücken[1]. Dann bildet die präpositionale Bildung "durch Erkenntnis der Gerechten" das Sub-

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144f.

jekt, der Verbalsatz "man wird gerettet" das Prädikat[1].

בדעת צדיקים ist durch die Alliteration auf ד miteinander verbunden.

Auslegung:

Das Substantiv חנף ist häufig in Ijob (8,13; 13,16; 15,34; 17,8; 20,5; 27,8; 34,30; 36,13) anzutreffen. Ausserdem erscheint es bei Jesaja (9,16; 10,6; 33,14) und Ps 35,16. In Jes 33,14 steht es parallel zu חטאים, in Ijob 8,13 zu שכחי אל und 20,5 zu רשעים und bedeutet "von Gott entfremdet". Auf Grund der Antithese חנף-צדיק vermutet McKANE, dass חנף eine Variante zu רשע ist[2].

Allerdings übersetzen Aquila, Symmachus und Theodotion das Wort mit ὑποκριτής, Hieronymus mit "simulator". Aehnlich bedeutet חנף im Mittelhebr. "schmeicheln", "heucheln"[3] und חנף tritt oft im Talmud als "Heuchler", "Schmeichler"[4] auf. Es ist durchaus möglich, dass im Gegensatz zu Ijob und Jesaja hier eher an einen "Heuchler" gedacht ist. Diese Uebersetzung passt ausgezeichnet zu unserem Text[5].

בפה wird in V.9a durch die Voranstellung besonders betont. Das Verb שחת bezeichnet in den frühen Texten "das konkrete Verderben einer konkreten Grösse, einer Quelle (Spr 25,26), eines Auges (Ex 21,26) oder des gesalbten Königs (2 Sam 1,14, 1 Sam 26,9.15)". Meistens aber drückt es "das Verwüsten einer Stadt oder einer Landschaft aus" (z.B. 1 Sam 6,5; 23,10; 2 Sam 20,20; 24,16 u.o.). "Besonders häufig findet sich der Ausdruck im Zusammenhang mit der Zerstörung Sodoms (Gen 13,10; 18,28.31f.;

---

1 Vgl. HERMISSON, Studien 159.

2 McKANE, Proverbs 431.

3 KBL 317.

4 JASTROW, Dictionary I 485.

5 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 72; BUBER, Gleichsprüche 231; GEMSER, Sprüche 54; PLOEGER, Auslegung 409.

19,13f.)"[1]. Die Mittel, mit denen die Verwüstung herbeigeführt wird, sind "Feuer und Schwefel" (Gen 19,24), "die Beulenpest" (2 Sam 24,16), "Ungeziefer und wilde Tiere" (1 Sam 6,5; vgl. Ex 8,20) oder "der Krieg mit Morden und Brennen" (1 Sam 13,17; 14,15; 2 Sam 20,15)[2]. Mit Ausnahme von Ex 8,20, wo das Mittel der Zerstörung (מפני הערב) nach dem Verb genannt wird, steht es an den oben genannten Stellen nicht direkt in Beziehung zum Verb. Aber es ist aus dem Kontext klar, wodurch das Verderben verursacht wurde (vgl. z.B. in 2 Sam 1,14 steht בחרב in V.12).

Es muss uns überraschen, dass in Spr 11,9 der "Nachbar" (Nächste) nicht etwa durch das Schwert oder andere Mittel des Verderbens umgebracht wird, sondern "durch den Mund des Heuchlers". Das Reden wird also hier den andern zerstörerischen Kräften (Feuer, Schwefel, Beulenpest, Waffen) gleichgesetzt. Der Heuchler bringt durch sein bösartiges Reden seinen Nächsten in schlechten Ruf und verdirbt ihm das Leben.

V.9b kann auf zwei verschiedene Arten interpretiert werden. Viele Exegeten übersetzen: "aber durch Erkenntnis werden die Gerechten gerettet"[3]. Dabei wird oft דעת im Sinne von "Vorsicht" aufgefasst[4]. Doch ist der Gebrauch in dieser Bedeutung nicht belegt. PLOEGER vermutet, dass "vielleicht das Erkennen des in der ersten Vershälfte Gesagten" gemeint ist. Das Durchschauen der Heuchelei behütet die Gerechten vor Schaden, weil ihnen ein solches Erkennen eigentümlich ist[5].

---

1 KEEL, Erwägungen 423.

2 Ebd. 426.

3 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 72; TOY, Proverbs 224; OESTERLEY, Proverbs 84; BUBER, Gleichsprüche 231; RINGGREN, Sprüche 48; GEMSER, Sprüche 54; BARUCQ, Proverbes 108.

4 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 72; KUHN, Beiträge 23; GEMSER, Sprüche 54.

5 PLOEGER, Auslegung 409; vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 181.

Auf Grund der Antithese scheint es mir wahrscheinlicher, dass יהלצו nicht zu צדיקים gehört, sondern unpersönlich mit "man" übersetzt werden muss. Dann stehen רעהו und "man" einander gegenüber. Bei רע muss nicht an einen bestimmten Gefährten oder Freund gedacht sein, sondern an irgend einen Nächsten, der durch Nachbarschaft, Ortsgemeinschaft oder sonstwie mit ihm verbunden ist[1]. Somit passen רע und das unpersönliche "man" gut zueinander[2].

Die Gerechten besitzen דעת, d.h. sie sind jederzeit fähig, die Sachlage zu beurteilen. Sie fallen nicht auf jedes Gerede ein. Durch ihre Erfahrung und Einsicht, durch sorgfältiges Erwägen werden Verleumdung, falsches Gerede, Heuchelei aufgedeckt und richtig gestellt. Sie entlarven die Lüge und verhindern, dass ein Unschuldiger nicht in schlechten Ruf gerät. Nach Spr 2,6 ist die דעת eine Gabe Gottes, die dem Gerechten geschenkt wird.

Das Sprichwort erinnert an Dan 13,1-64. Daniel lässt sich nicht durch die falschen Anklagen der zwei Aeltesten beeindrucken. Er durchschaut die gemeinen Lügen und bringt durch kluges Vorgehen Susanna wieder zu Ehren.

12,6 דִּבְרֵי רְשָׁעִים אֱרָב־דָּם וּפִי יְשָׁרִים יַצִּילֵם׃

Die Worte der Frevler (sind) Lauern auf Blut[a],
aber der Mund der Redlichen errettet einen.

Textanmerkung:

a Die BH schlägt für דָּם תָּם vor. Die LXX hat den Ausdruck "Lauern auf Blut" ausgetilgt und ihn mit δόλιοι übersetzt[3].

---

1 Vgl. KBL 897f.; PLOEGER, Auslegung 409.

2 Vgl. auch McKANE, Proverbs 227.

3 Vgl. GERLEMAN, Studies 26f.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.6a ist ein Nominalsatz und V.6b ein zusammengesetzter Nominalsatz (mit normaler Wortfolge).

ארב steht gewöhnlich mit ל (vgl. Dtn 19,11; Ri 16,2), in Verbindung mit לדם (Spr 1,11.18; Sir 11,32). Nur an unserer Stelle ist das Verb mit dem Akk. konstruiert.

ארב ist Inf. cs. und steht als Nominativ[1].

Die Alliterationen auf ר, ש, מ in רשעים und ישרים betonen den Gegensatz. Besonders deutlich sind auch die Alliterationen in V.6a: דברי ארב-דם (Buchstabenchiasmus). Dadurch wird das Gefährliche der Frevler Worte auch klanglich hervorgehoben.

Das Suffix der 3. Pers. Plur. in יצילם drückt wahrscheinlich ein unbestimmt persönliches Subjekt aus (vgl. Spr 12,25)[2].

Auslegung:

Gelegentlich wird für דם das ähnlich klingende Wort תָּם vorgeschlagen. Dadurch würde das Suffix in יצילם besser verständlich[3]. Es besteht aber kein zwingender Grund, eine Korrektur vorzunehmen, da ארב (ל)דם ein gebräuchlicher Ausdruck ist (vgl. Spr 1,11.18; Sir 11,32)[4].

Im Bild "Lauern nach Blut" wird die heimtückische Gefahr der Rede der Frevler geschildert. Besonders eindrücklich wird das "Moment des Auflauerns" in Ps 10,8-10 dargestellt[5].

Im Ausdruck "Auflauern" kann an Banditen gedacht werden, die

---

1 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 114 a; JOÜON, Grammaire § 124 b.

2 Siehe oben Kapitel I 72.

3 BH; vgl. GEMSER, Sprüche 58.

4 Fast die meisten Kommentare übernehmen den MT.

5 Vgl. KEEL, Feinde 194-198.

aus einem Hinterhalt auf die Reisenden warten (Ps 10,8; Dtn 19,11), an einen im Dickicht lauernden Löwen[1], an Jäger, die ihre Netze gestellt haben[2] (Ps 10,9b) oder an Feinde, die sich vor einer Stadt in einem Hinterhalt aufhalten (Jos 8,4.9; Ri 9,35; 16,2; Klgl 4,19). An unserer Stelle meint das Bild wohl Räuber, die auf ihre Opfer warten. Aehnlich wie man einem, der sich im Hinterhalt versteckt hat, nicht entweichen kann, so ist jeder den Reden eines Frevlers ausgeliefert. Dieser ruchlose Mensch hat eine perverse Lust, das Glück (Leben) des andern auszulöschen. Dies wird ganz eindrücklich mit dem Wort דם ausgedrückt. Meistens steht דמים, wenn es das gewaltsam vergossene fremde Blut betrifft (vgl. Gen 4,10; 2 Sam 16,7f.; Ps 5,6)[3].

Dadurch, dass an dieser Stelle das Opfer nicht genannt wird, sondern bloss auf das Vergehen hingewiesen wird, kommt vor allem das Unheimliche dieser Reden zum Ausdruck. Kein Mensch ist vor dem Frevler sicher.

In V.6b bereitet das Suffix ֵם manchen Erklärern Schwierigkeiten. Einige lassen das Suffix aus[4]. Nach KOENIG bezieht es sich auf die Frevler[5]. Doch wäre dieser Gedanke in den Proverbien eher etwas Seltenes. FRANKENBERG und RINGGREN führen es auf ישרים zurück[6]. Dieser Vorschlag ist durchaus möglich, da in den Proverbien oft ausgesagt wird, dass jeder von seiner Rede selber profitieren kann (Spr 12,14; 13,2; 18,20; 21,23 u.a.). In diesem Sinne ist z.B. Spr 11,6 zu verstehen: "Der Redlichen Gerechtigkeit errettet sie (תצילם)".

---

1 Vgl. KEEL, AOBPs 78.

2 Ebd. 80f. und Abb. 115.

3 KOCH, Blut 406.

4 TOY, Proverbs 244; OESTERLEY, Proverbs 91; ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 66.

5 KOENIG, Stilistik 114.

6 FRANKENBERG, Sprüche 77; RINGGREN, Sprüche 53 Anm. 6.

Doch ist es wahrscheinlicher, dass in Spr 12,6 das Suffix das unpersönliche Subjekt "man" bezeichnet. Der Mund der ישרים errettet "einen" vor den Fallen, die der Frevler bereitet hat.

Das Reden der ישרים ist dem hinterlistigen Sprechen der Frevler entgegengesetzt. Das wird besonders auch im Wort ישר deutlich, das oft in Verbindung mit דבר steht und "aufrichtig reden" bedeuten kann[1]. Den "Redlichen" geht es um die "Ehrlichkeit, Geradheit und Aufrichtigkeit"[2]. Dadurch, dass sie gegen das heimtückische Tun der Frevler auftreten, auf die Schliche und Listen dieser Menschen aufmerksam machen, die Lügen, die diese vorbringen aufdecken und widerlegen, erretten sie andere vor ihrem Untergang. Durch ihre gewichtigen Worte vermögen sie andere aus dem Einflussbereich der Frevler zu entziehen. Das Hif. von נצל nimmt oft im Kontext die Bedeutung von "jd. aus einer auswegslosen Situation befreien" an[3]. Ueberall, wo die Frevler versuchen, andere durch Verleumdungen, Geschwätz, Lügen schlecht zu machen, da setzen sich die "Redlichen" ein, um den um ihr Ansehen und ihre Ehre Gebrachten zu helfen (vgl. Spr 14,25 u.a.). Sie sind am Wohl und Glück einer Gemeinschaft massgebend beteiligt. Deshalb kann von ihnen in Spr 11,11 gesagt werden: "Durch den Segen (d.h. durch ihren wohlwollenden Einfluss[4]) der Redlichen erhebt sich die Stadt, aber durch den Mund der Frevler wird sie niedergerissen".

Man könnte sich denken, dass unter den Frevlern falsche Zeugen gemeint sind. Die häufige Erwähnung in so ziemlich allen Literaturgattungen (in den verschiedenen Schichten der Gesetze, in der Weisheisliteratur, in der Geschichtsschreibung, bei den Propheten) "weist wohl darauf hin, dass die falsche Anzeige in

---

1 Siehe oben Kapitel II 102f.

2 CONRAD, Gliederung 69.

3 Siehe oben Kapitel II 162.

4 Vgl. McKANE, Proverbs 431f.: "trough the beneficial influence ('blessing') of upright men a city is raised".

der israelitischen Gesellschaft ein verbreitetes Uebel war"[1]. Die "Redlichen" wären dann jene, welche den ungerecht Angeklagten zu ihrem Rechte verhelfen (vgl. Dan 13,1-64).

Auch Spr 12,13 ist den beiden Proverbien (11,9; 12,6) ähnlich: "In der Verfehlung der Lippen ist eine unheilvolle Falle, doch der Gerechte entkommt der Bedrängnis". In V.13a wird dargestellt, wie gefährlich ein Vergehen[2] mit den Lippen für andere sein kann. Dagegen fehlt in V.13b der Hinweis, dass durch die gute Rede den Nächsten das Leben ermöglicht wird. Das zweite Glied ist nicht als antithetischer Parallelismus zu deuten, sondern bildet eher eine Weiterführung des bereits angeschlagenen Gedankens. Der Gerechte durchschaut die Schliche der frevlerischen Rede und entrinnt so der gefährlichen Falle, die ihm gestellt wurde[3].

Zusammenfassung:

In diesem Abschnitt wurde gezeigt, wie heilbringend die richtige Rede sein kann (Spr 10,11; 18,4; 15,4; 10,21; 10,32; 12,18; 11,9; 12,6). Im Gegensatz zu den verkehrten Worten der Frevler oder Toren, die andere ins Unglück führen, verhelfen die Gerechten (bzw. Weisen, Redlichen) ihren Nächsten zu einem Leben in Fülle, d.h. sie tragen wesentlich dazu bei, dass andere am Glück teilhaben dürfen.

Auch die folgenden Sprichwörter, die an anderer Stelle behandelt wurden, müssen hier eingeordnet werden: 10,10[4]; 14,25[5];

1 SEELIGMANN, Terminologie 263.

2 Zum Begriff פשע vgl. KNIERIM, Hauptbegriffe 132.178.

3 Vgl. BARUCQ, Proverbes 116.

4 Siehe oben Kapitel II 109-112.

5 Siehe oben Kapitel II 161-164.

13,17[1]; 25,13[2]; 12,25[3].

Die gute Rede hat seinen Einfluss nicht nur auf das Glück der andern, sondern verleiht auch dem Sprechenden selber Heil und Zufriedenheit. Davon handeln die folgenden Sprichwörter.

2. Leben, Glück, Befriedigung für denjenigen, der seine Zunge richtig gebraucht

---

10,31 פִּי־צַדִּיק יָנוּב חָכְמָה וּלְשׁוֹן תַּהְפֻּכוֹת תִּכָּרֵת׃

Der Mund des Gerechten gedeiht durch Weisheit,
aber die Zunge der Verkehrtheit wird abgeschnitten.

Grammatikalisches und Stilistisches:

V.31a/b bilden zwei zusammengesetzte Nominalsätze.

"Verkehrtheit" ist ein Abstractum pro concreto. Oft werden die Guten konkret persönlich, die Bösen abstrakt gefasst (vgl. Spr 15,26, bes. in den Pss: 107,42; 7,10; 49,6)[4].

נוב wird im Qal. nur intransitiv gebraucht (vgl. Ps 62,11; 92,15: "noch im Alter gedeihen sie").

חכמה ist eine Art Akk. instrumentalis[5] (vgl. 2 Sam 15,23: "sie weinten mit lauter Stimme: בוכים קול גדול "; Ps 66,17: "Zu

---

1 Siehe oben Kapitel II 154-157.

2 Siehe oben Kapitel II 157-161.

3 Siehe oben Kapitel I 70-74.

4 Vgl. KEEL, Feinde 70.

5 Die Existenz des Akk. instrumentalis ist zwar für JOÜON, Grammaire § 126 l zweifelhaft. Doch eine Anzahl Beispiele weisen darauf hin, dass dieser Akk. durchaus vorkommt (vgl. Ps 109,2: "Sie redeten mit mir mit verlogener Zunge"; Spr 10,4: "wer mit lässiger Hand arbeitet"; Ps 63,6: "mit jubelnden Lippen jauchzt mein Mund" u.a.).

ihm rief ich mit meinem Munde: אליו פי־קראתי")[1]. Nach EHRLICH hat man בחכמה zu lesen. Das ב sei durch Haplographie verloren gegangen[2]. Doch ist diese Annahme nicht notwendig.

V.31b ist durch die Alliterationen auf ת , כ , hervorgehoben: תהפכות תכרת. Vielleicht klingen sie auf כתת "hämmern", "zerschlagen" an (Lautmalerei)[3].

V.31 ist mit V.32 durch die Stichworte תהפכות , פי und צדיק verbunden.

Auslegung:

Wie schon TOY bemerkt hat, liegt die Schwierigkeit in V.31 im Ausdruck נוב . Nach dem Kontext sollte das Verb kausativen Sinn haben[4]. Doch es wird in den zwei andern Stellen (Ps 62,11; 95,5) nur intransitiv gebraucht und bedeutet "sprossen", "gedeihen"[5]. Trotzdem übersetzen viele Exegeten נוב transitiv: "Der Mund des Gerechten sprosst (bzw. lässt sprossen) Weisheit"[6]. So aufgefasst, ergibt V.31a folgenden Sinn: das Produkt oder die Frucht der Rede des Gerechten ist Weisheit. ALONSO-SCHOEKEL fasst חכמה als Subjekt auf und übersetzt das Verb intransitiv: "Vom Munde des Gerechten quellt Weisheit hervor"[7]. Es bleibt jedoch unklar, wie er diese Auffassung grammatikalisch begründet. DAHOOD leitet das Verb von einer andern

1 Vgl. BROCKELMANN, Syntax § 93 n.

2 EHRLICH, Randglossen 52.

3 Vgl. BUEHLMANN-SCHERER, Stilfiguren 17.

4 TOY, Proverbs 218.

5 Das Verb wird zwar im poʿel mit kausativer Bedeutung "lässt gedeihen" (Sach 9,17) verwendet.

6 So DELITZSCH, Spruchbuch 176; FRANKENBERG, Sprüche 71; TOY, Proverbs 218; RINGGREN, Sprüche 45; GEMSER, Sprüche 52; McKANE, Proverbs 226 u.a.

7 ALONSO-SCHOEKEL, Proverbios 62.

Wurzel ab[1].

Unverständlich scheint mir, dass die wenigsten versuchen, das Verb im intransitiven Sinne zu lassen, obwohl V.31a auch so einen guten Sinn ergibt und mit V.31b noch besser übereinstimmt. Soweit ich sehe, erklärt nur BARUCQ die Stelle auf diese Weise. Er meint, dass es sich hier um das Bild einer Blume handle, die aufblüht (V.31a) und die man abbricht und wegwirft (V.31b)[2].

Im metaphorischen Ausdruck נוב ist aber wahrscheinlich an einen sprossenden Baum gedacht. Wie der Gerechte in Ps 92,14-16 mit einem wachsenden Baum verglichen wird, so wird in V.31 das Reden selber einem gut gedeihenden Baum gleichgesetzt. Dass auch in V.31b ein Bild aus der Baumwelt vorliegt, darauf scheint das Verb כרת hinzuweisen. In Ijob 14,7 wird כרת für "fällen" verwendet.[3] Es fehlen uns zwar Parallelen, wo vom Reden im gleichen Sinne gesprochen wird. Zwar wird in Spr 15,4 die "heile Zunge" mit der Metapher "Lebensbaum" dargestellt. Aber wie wir gesehen haben, ist dort eine andere Vorstellung wirksam. Allerdings ist an drei Proverbienstellen auch an einen Baum gedacht. So sprechen Spr 12,14; 13,2 und 18,20 von der "Frucht" der Rede (מפרי פי). In Spr 18,20 steht parallel zu מפרי das Wort תבואה, das ebenfalls für den Ertrag von Bäumen (vgl. Lev 19,25) verwendet wird. Da diese Ausdrücke in allen drei Proverbien mit den Verben שבע und אכל verbunden sind, ist es wahrscheinlich, dass sie nicht verblasste Redewendungen darstellen und einfach "Frucht" im Sinne von einem Ergebnis be-

---

1 DAHOOD setzt das Hebr. נפת mit dem Ugarit. nbt gleich. Falls נפת von נוף "fliessen" abstammt, folgt daraus, dass die Wurzel nbt נוב zugrundeliegt und noch hier und wahrscheinlich in Jes 57,19 erhalten blieb. Daher übersetzt DAHOOD: "The mouth of the just will flow with wisdom" (DAHOOD, Proverbs 20f.).

2 BARUCQ, Proverbs 106.

3 Vgl. DALMAN, AuS VII 44.

deuten. Somit wird auch in diesen Proverbien die Rede mit einem Baum verglichen, der seine Früchte trägt.

Wie ein Baum, so gedeiht das Reden des Gerechten durch Weisheit, d.h. die Reden gelingen ihm, weil sie von Weisheit erfüllt sind und führen zum Erfolg.

Im Gegensatz dazu erntet die verkehrte[1] Rede Fehlschläge. Sie gleicht einem Baum, der gefällt wird (vgl. Mt 3,10; Lk 3,9). Eigentlich würde man in V.31b erwarten, dass derjenige, der verkehrt redet andern Schaden zufügt. Aber in תכרת liegt gerade das Verblüffende, dass die Tat auf den Täter selber zurückwirkt. Durch diese Darstellungsweise erreicht der Weisheitslehrer, dass der Hörer sich von einem solchen Reden distanziert und sich dem rechten Reden zuwendet.

Wie bereits darauf hingewiesen wurde, wird in 3 Proverbien die Rede mit einem Baum in Beziehung gesetzt, der seine Früchte trägt.

12,14 מִפְּרִי פִי־אִישׁ יִשְׂבַּע־טוֹב וּגְמוּל יְדֵי־אָדָם ישוב (יָשִׁיב ק׳) לוֹ:

Von der Frucht des Mundes wird man (einer) mit Gutem[a] gesättigt,
und die Tat der Hände kehrt zu einem zurück[b].

13,2 מִפְּרִי פִי־אִישׁ יֹאכַל טוֹב וְנֶפֶשׁ בֹּגְדִים חָמָס:

Von der Frucht des Mundes isst[c] man Gutes,
aber der Treulosen Begierde ist Gewalttat.

18,20 מִפְּרִי פִי־אִישׁ תִּשְׂבַּע בִּטְנוֹ תְּבוּאַת שְׂפָתָיו יִשְׂבָּע:

Von der Frucht des Mundes wird ein Leib satt,
vom Ertrag seiner Lippen wird er satt.

1 Zum Begriff תהפכות siehe oben 291f.

Textanmerkungen:

a BH und GEMSER streichen טוב, da es sich wahrscheinlich von Spr 13,2 hierher eingeschlichen habe[1]. Aber auch die LXX hat dieses Wort ἀγαθῶν. KUHN korrigiert zu בִּטְנוֹ יַשְׂבִּיעַ "damit sättigt er den Bauch" (vgl. Spr 18,20)[2].

b Wahrscheinlich ist mit Ketib zu lesen יָשׁוּב; das Qere hat יָשִׁיב; die LXX liest wahrscheinlich falsch: ἀνταπόδομα δὲ χειλέων αὐτοῦ δοθήσεται αὐτῷ ("Lippen" statt "Hände").

c Die Syr. Uebersetzung, der Targum, die Vulg. und 9 MSS haben ישבע; wahrscheinlich Angleichung an Spr 12,14. Die LXX hat anstelle von פי־איש δικαιοσύνη. Der Vers wirkt stark moralisierend[3].

Grammatikalisches und Stilistisches:

In Spr 12,14 und 18,20 bilden scheinbar beide Glieder je einen Verbalsatz. In 13,2b ist aber ein Nominalsatz vorhanden. Rein formal sehen diese Sprüche gar nicht nach Verbalsätzen aus; denn das finite Verb steht im Verbalsatz immer am Satzanfang; lediglich adverbielle Bestimmungen können vor es treten[4]. 13,2b weist darauf hin, dass wahrscheinlich auch das erste Glied als Nominalsatz aufgefasst werden muss. 13,2b: der Treulosen Begierde ist Gewalttat; analog dazu 13,2a: die Frucht des Mundes ist Sättigung. Der Ausdruck "Sättigung" macht eine Aussage über das Subjekt.

שבע kann mit oder ohne ב stehen; ohne ב in Ps 63,6 (vgl. Spr 12,14); mit ב in Ps 65,5.

איש steht wahrscheinlich für ein unbestimmtes Pronomen (vgl. Spr 12,25; 13,8; 14,12; 16,2.7.25; 18,4.12; 19,21; 20,5; 29,26).

---

1 GEMSER, Sprüche 58.

2 KUHN, Beiträge 26.

3 Vgl. GERLEMAN, Studies 36-57, bes. 41.

4 NYBERG, Grammatik § 85 b; MICHEL, Tempora 177f.

13,2b könnte man auch als ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion verstehen: "aber der Treulosen Begierde (sättigt sich) mit Gewalttat"[1].

In den drei Proverbien finden sich folgende Alliterationen: Mit פ wird der Ausdruck מפרי־פי hervorgehoben (12,14; 13,2; 18,20). Im Ausdruck ידי־אדם findet sich das alliterierende ד. In 18,20 wiederholen sich die Konsonanten ת (bzw. ט), שׁ (bzw. שׂ) und ב: איש תשבע בטנו תבואת שפתיו ישבע. Zwischen תשבע u. ישבע besteht eine Paronomasie (gleiche Worte in verschiedener Funktion)[2].

Auslegung:

12,14

Einzelne Exegeten nehmen an, dass טוב wohl nach 13,2 von einem Kopisten eingefügt worden sei. In ihrer Begründung stützen sie sich auf V.14b, wo die Aussage ganz allgemein gehalten sei: "but this does not give a general statement which we expect as parallel to second cl., and which is given in 18,20; the omission of the word good (....) secures the symmetry of the couplet"[3]. Es bestehen jedoch keine Gründe, das טוב wegzulassen. Allein der Hinweis, dass die Symmetrie gestört werde, rechtfertigt es nicht, eine Textkorrektur vorzunehmen. Der synonyme Parallelismus zeichnet sich nämlich nicht dadurch aus, dass die beiden Glieder Gleiches aussagen müssen, sondern die synonyme Zeile bereichert, vertieft und fügt oft neue Aspekte hinzu[4].

---

1 Vgl. BARUCQ, Proverbes 118.

2 KUHN, Beiträge 43, versteht die Paronomasie nicht und ändert zu יְבַלַּע. Allein die Tatsache, dass שבע einmal mit מן und das andere Mal ohne steht, erlaubt keine Aenderung.

3 TOY, Proverbs 251; vgl. OESTERLEY, Proverbs 94; GEMSER, Sprüche 58.

4 Vgl. MUILENBURG, Study 98.

מן שבע kommt in Jes 66,11f.; Ps 104,13; Spr 1,31; 14,14; 18,20; Ijob 19,22; 31,31; Koh 6,3 vor und wird im negativen Sinn "genug bekommen" (z.B. Spr 1,31; 14,14a; Ijob 19,22; Koh 6,3) wie auch im positiven "satt werden von" (Ps 66,11; 104,13; Spr 14, 14b) verwendet. Der Ausdruck ישבע־טוב hat hier den Sinn von "glücklich leben" (vgl. Ijob 21,25 אכל בטובה).

Vom Erfolg einer Rede profitiert der Redende selber. Es wird aber nicht ausgesprochen, dass auch andere den Gewinn davontragen, wie dies McKANE glaubt[1]. Es ist natürlich McKANE zuzugeben, dass sein Reden auch andern dient. Dadurch nämlich, dass jemand aufrichtig spricht, nichts Hinterlistiges ausdenkt, kein überflüssiges Geschwätz führt, sondern mit seinem Reden zum Rechten sieht und andern hilft, geniesst er in der Gesellschaft Ansehen und erlebt somit das volle Glück ("wird mit Gutem gesättigt"). Das Sprichwort betont nur diese Aussage.

In 12,14 kommt der Tat-Ergehen-Zusammenhang deutlich zum Ausdruck: Gute Worte bringen dem Sprechenden Glück. Dies wird besonders noch durch das zweite Glied hervorgehoben.

Der Ausdruck גמול (oft auch mit ידים verbunden) erscheint häufig zusammen mit den Verben עשה (Ri 9,16; Jes 3,11); שִׁלֵּם ל (Jes 59,18; 66,6; Jer 51,6; Ps 137,8; Spr 19,17); שלם על (Joel 4,4); הֵשִׁיב ל (Ps 28,4; Klgl 3,64; Spr 12,14 [Q]); הֵשִׁיב על (Ps 94,2) in der Bedeutung "jd. eine Tat vergelten", "heimzahlen"[2].

In unserem Text steht nach dem Ketib ישוב (Qal) "kehrt zu ihm zurück". In diesem Vers kommt die Ueberzeugung zum Ausdruck,

---

1 McKANE, Proverbs 448f.

2 Nach KOCH, Vergeltungsdogma 130-180, bedeuten die Verba שוב (Hi.) und שלם (Piʿel) nicht "vergelten", sondern bezeichnen das Zurückwenden der Tat auf den Täter, das Wirksamwerden und Vollenden der Tat im Täter selbst. SCHARBERT, ŠLM 300-324, ist der Frage nachgegangen und kam zum Schluss, dass שלם nicht im Sinne KOCHs zu deuten ist und dass das Verb durchaus den Sinn von "vergelten" hat.

dass von jeder Tat eine Bewegung ausgelöst wird, die über kurz oder lang auf den Täter zurückwirkt. Wie ein Stein, in ein Wasser geworfen, einen Kreis nach dem andern auslöst, so zieht jede Tat eine Bewegung zum Guten oder zum Bösen nach sich, die erst wieder zur Ruhe kommt, wenn sie den Urheber erreicht hat. Vom Zusammenhang losgelöst ist V.14b recht allgemein gehalten und kann sowohl eine gute wie schlechte Tat meinen. Doch zusammen mit V.14a geht es eindeutig um die gute Tat, hier um die Heilkraft des guten Wortes, das sich auf den Redenden auswirkt. Nicht ganz klar ist der Ausdruck ידי־אדם . Wahrscheinlich verdeutlicht ידי hier die Aussage und meint ein absichtliches Handeln (vgl. Jes 3,11; Ri 9,16). אדם steht parallel zu איש und bezeichnet ein unbestimmtes Pronomen (vgl. Spr 19,11).

Der 2. Halbvers unterstützt und bekräftigt somit das im 1. Glied Gesagte. Er ist fast im Sinne einer Begründung zu verstehen; denn jede Tat kehrt wieder zurück.

Nach der Lesung des Qere steht ישיב im Hi. Dadurch wird das Subjekt gewechselt und die Uebersetzung lautet: "Er (Jahwe?) gibt ihm gemäss der Tat seiner Hände zurück". Nach dieser Auffassung stellt sich die Frage, ob hier von einer Vergeltung gesprochen werden könne. KOCH und nach ihm auch von RAD haben dies allgemein verneint. Im Buch der Sprüche sei kein einziger stichhaltiger Hinweis auf einen Vergeltungsglauben zu finden. Was sich finde und immer wieder zum Ausdruck komme, sei eine Auffassung von schicksalwirkender menschlicher Tat. Dazu gehöre die Ueberzeugung, dass Jahwe über den Zusammenhang von Tat und Schicksal wache und ihn, wenn nötig in Kraft setze, beschleunige und vollende[1]. Diese These blieb aber nicht unwidersprochen. Einige haben nachgewiesen, dass man berechtigt

---

1 KOCH, Vergeltungsdogma 130-180; von RAD, Weisheit 170-181.

von einer Vergeltungslehre sprechen dürfe[1]. Es scheint, dass die Problemstellung KOCHs eher europäischen Denkens entspricht. Der Hebräer erfasst die Welt intuitiv als von Gott durchwirkt und gelenkt, während der Abendländer logisch denkt und nach Erst- und Zweitursache fragt[2].

13,2

GEMSER und RINGGREN stützen sich in V.2a auf die LXX (φάγεται ἀγαθός) und nehmen טוב als Subjekt: "isst der Gute"[3]. Doch ist טוב eher Objekt zu אכל und ist ähnlich zu verstehen wie ראה טוב (Ps 4,7; 34,13; Ijob 7,7); ראה בטוב (Koh 2,1) und bedeutet "Glück geniessen" (vgl. auch מצא טוב "Glück finden": Spr 16,20; 17,20; 18,22; נחל טוב "Glück ererben": Spr 28,10)[4]. Vom Erfolg einer Rede zieht jeder selbst seinen Nutzen (vgl. Spr 12,14). Durch kluges Reden steht einer in Ehren und Achtung und kann so glücklich leben.

In V.2b hat נפש die Bedeutung von "Begierde", "Lust", "Gier" (vgl. Ps 78,18; Spr 6,30; 12,10; Jes 56,11)[5].

בגד ist am häufigsten in der prophetischen Literatur anzutreffen[6]. Auch in der poetischen Literatur ist das Verb vertreten: 9x in den Proverbien (immer im Part.: 21,18; 2,22; 11,3.6; 13,2.15; 22,12; 23,28; 25,19), 5x in den Psalmen, ausserdem je 1x in Ijob und in den Klageliedern. Das Verb drückt ein unbeständiges Verhältnis des Menschen zu einer bestehenden festen Ordnung aus und kann mit "treulos handeln" übersetzt

---

1 HORST, Recht 181-212; GESE, Lehre 33-50; PAX, Vergeltungsproblem 56-112; SCHARBERT, ŠLM 300-324.

2 PAX, Vergeltungsproblem 112.

3 GEMSER, Sprüche 62; RINGGREN, Sprüche 55, lässt allerdings auch die andere Interpretation offen.

4 GB 273.

5 Vgl. DUERR, Hebr. נפש 262-269, bes. 267f.; BECKER, Begrip 31; WOLFF, Anthropologie 33-35.

6 Ueber die Streuung vgl. ERLANDSSON, ThWAT 508.

werden. Es findet Verwendung, wenn ausgedrückt werden soll, dass der Mensch eine Vereinbarung nicht einhält, eine Ehe, einen Bund oder eine andere von Gott gegebene Ordnung bricht[1]. In den Proverbien bezeichnet das Wort einen Menschen, der auf Verkehrtheit ausgeht (11,3; vgl. 21,18). Die בגדים haben eine böse Gier (vgl. 10,3, wie die Frevler), um andere zu fangen (11,6; 13,2). Besser noch als mit "treulos" wird das Wort mit "tückisch" übersetzt[2]. KOENIG und andere vermuten im Wort einen Zusammenhang mit בגד "Kleidung"[3]. Von daher liesse sich "tückisch" gut erklären. Die Grundbedeutung des Verbes wäre dann "bekleiden", "bedecken", "verhüllen". Dieses Wort hätte jedoch der übertragenen bildlichen Bedeutung "verdeckt handeln", "etwas verhüllt tun" weichen müssen.

Auch unsere Stelle sieht die בגדים von dieser Seite. Sie sind von einer unersättlichen Gier nach Gewalt erfüllt. חמס bezeichnet ein schweres Verbrechen, das oft in Verbindung mit Bluttat oder Unterdrückung steht[4]. Es braucht hier nicht unbedingt die Gier nach Blut gemeint sein, wohl aber die begierige Lust, andere zu unterdrücken und zu missbrauchen[5].

Wie wir schon festgestellt haben, kann V.2b als gewöhnlicher Nominalsatz verstanden werden. Die Begierde des "Tückischen" ist Gewalttat, d.h. die "Tückischen" sind darauf aus, andern Gewalttat zuzufügen.

Man kann auch יאכל zu V.2b herüberziehen. Somit bedeutet der 2. Halbvers, dass das Unrecht, das die "Tückischen" andern tun wollen, zu ihnen selbst zurückkehrt; sie müssen gleichsam die Gewalttat essen, d.h. die üblen Folgen davon tragen (vgl. Spr

---

1 ERLANDSSON, ThWAT 508.

2 Vgl. BUBER, Gleichsprüche 234; McKANE, Proverbs 230.

3 Vgl. ERLANDSSON, ThWAT 508.

4 Siehe oben 274.

5 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 81.

26,6: שתה חמס "trinkt Gewalttat")[1].

18,20

TOY und RINGGREN verstehen unser Sprichwort als eine allgemeine Sentenz. Ein Mann müsse die Folgen seines Redens tragen[2]. Doch wie McKANE feststellt, hat פרי auch in V.20 den Sinn von guten Früchten[3]. Dies bestätigt uns das hier verwendete Bild (V.20a). Es ist nicht vorzustellen, dass ein Bauch sich an schlechten Früchten sättigt. Etwas Schlechtes, das jemand verschlingt, muss man wieder erbrechen (Ijob 20,15; vgl. Spr 23, 8)[4]. In Ijob 20,15.17-19 wird der Entzug von Gewinn und Lebensfreude mit diesem derben Vergleich des Erbrechens dargestellt. Umgekehrt bedeutet deshalb "essen", "sich sättigen" sich am Leben freuen (Lebensfreude). So bezeichnet dieser Ausdruck auch in V.20 einfach "Leben", "Glück". Ein Mann, der gut und klug redet, geniesst seine Früchte. Er empfindet Zufriedenheit, weil er innerhalb seiner Sippe geachtet wird.

V.20b ist eine Abwandlung des gleichen Gedankens. תבואה bezeichnet häufig "Erzeugnis", "Ertrag der Erde" (Ex 23,10; Lev 23,29; 25,7.22), "der Bäume" (Lev 19,25), "des Samens" (Dtn 14,22; Jes 23,3) und "des Getreides" (2 Chr 32,28). In den Proverbien besagt das Wort oft "Einkunft", "Einkommen" (14,4; 16,8; 10,16; 15,6), besonders das Einkommen, das sich der Frevler mit Unrecht erworben hat (10,16; 15,6; 16,8). Im übertragenen Sinn bedeutet es "Gewinn" (z.B. der Weisheit:

---

1 Vgl. GEMSER, Sprüche 62; dagegen DELITZSCH, Spruchbuch 209f.; McKANE, Proverbs 460.

2 TOY, Proverbs 365; RINGGREN, Sprüche 75; vgl. auch DELITZSCH, Spruchbuch 299.

3 McKANE, Proverbs 514.

4 Das Bild des Erbrechens dürfte aus der ägyptischen Weisheit stammen. In Aegypten begegnet das Bild in verschiedenen Abschattungen (vgl. GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke 120).

Spr 3,14; 8,19).

KUHN vermutet, dass das Wort ישבע im 2. Glied zu יְבַלַּע korrigiert werden müsse, da es unwahrscheinlich sei, dass einmal שבע mit מן und ein anderes Mal mit dem Akk. konstruiert werde[1]. Doch ist dies noch kein Grund zu einer Textkorrektur, besonders da שבע mit oder ohne מן stehen kann. Die Variationen finden sich in den verschiedensten Büchern (שבע mit dem Akk. in Spr 12,11; 20,13; 28,19; 30,22; mit der Präposition מן in 1,31; 14,14; 12,14; 18,20). Abgesehen davon kann sich das מן in V.20a auch auf V.20b beziehen[2] (ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion)

Durch die fast gleiche Wiederholung im 2. Glied wird der Gedanke besonders nachdrücklich hervorgehoben (vgl. auch die häufigen Alliterationen).

In den drei ähnlich lautenden Proverbien (12,14; 13,2; 18,20) wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang der guten Rede aufgezeigt. Ein Mann mit fruchtbringendem Munde geniesst auch selber den Segen seines Redens. Er ist mit seinem Reden erfolgreich und gewinnt dadurch Ansehen. Er nimmt am vollen Leben seiner Gemeinschaft teil.

Es gibt noch andere Proverbien, die die Wirkung der guten Rede auf den Redenden selber aufzeigen. Da diese schon in anderem Zusammenhang erwähnt wurden, werden sie hier nur aufgezählt (13,3[3]; 21,23[4]; 15,23[5]).

---

1 KUHN, Beiträge 43.

2 Vgl. DAHOOD, Psalm III 435-437.

3 Siehe oben Kapitel III 202-206.

4 Siehe oben Kapitel III 206-211.

5 Siehe oben Kapitel V 261-265.

3. Zusammenfassung

Eine grosse Anzahl Sprichwörter weist vor allem auf die Folgen der rechten Rede hin. Dabei sind verschiedene Begriffe gewählt: Quelle des Lebens (bzw. der Weisheit) (10,11; 18,4); Lebensbaum (15,4), das Leben bewahren (13,3; 21,23), Heilkraft (12,18; 13,17), Frieden stiften (10,10), retten (14,25; 11,9; 12,6), satt werden (bzw. essen) (12,14; 13,2; 18,20), weiden (10,21), kümmern (10,32), erfreuen (23,15f.; 25,13; 12,25), Freude (15,23).

Wir haben festgestellt, dass diese Begriffe das Leben im vollen Gehalt, als ein glückliches Leben bezeichnen[1]. Dieses Glück erlebt der Orientale vor allem dadurch, dass er in den Verband seiner Familie und damit seines Volkes fest eingegliedert ist[2]. Er ist keineswegs gleichgültig gegenüber seiner Umwelt. Ansehen und Anklang im Kreise seiner Mitbürger sind die wesentlichen Voraussetzungen für das Leben in Fülle. Deshalb sind im Orient falsche Reden, Lügen, Verleumdungen und Spottworte so verhasst. Solche Worte bringen den altorientalischen Menschen in die mitmenschliche Entfremdung[3]. Isolierung, Vereinsamung bedeuten für ihn soviel wie der Verlust des Lebens.

Damit wird ein wichtiges Kriterium für die richtige Rede gegeben. Sie muss heilbringend sein, d.h. sie muss dem Menschen das Leben in Fülle ermöglichen. Ueberall da, wo Worte und Reden in die Isolierung führen, da handelt es sich um die falsche Rede.

---

1 Vgl. BAUDISSIN, Ḥajjim 143-161.

2 WAECHTER, Gemeinschaft, bes. 11-21; de VAUX, Lebensordnungen I 20-107; KEEL, Feinde 36-44; WOLFF, Anthropologie 309-313.

3 Vgl. SEIDEL, Einsamkeit 52ff.; WOLFF, Anthropologie 313-316.

VII

VON DER MACHT UND OHNMACHT DER ZUNGE

1. Die Macht der Zunge und die Verfügungsgewalt des Menschen

18,21 מָוֶת וְחַיִּים בְּיַד־לָשׁוֹן וְאֹהֲבֶיהָ יֹאכַל פִּרְיָהּ׃

Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge,
und das, was man liebt[a], dessen Frucht isst man[b].

Textanmerkungen:

a Anstelle des Part. Plur. wird manchmal das Part. Sing. אֹהֲבָהּ vorgeschlagen[1]. KOEHLER ändert zu וְאֹחֲזֶיהָ[2]. Doch sind keine Korrekturen notwendig (vgl. Grammatikalisches und Auslegung).

b BH liest mit der LXX ἔδονται יֹאכְלוּ.

Grammatikalisches und Stilistisches:

18,21 bildet einen synthetischen Parallelismus. Im 2. Glied wird der angeschlagene Gedanken weitergeführt[3]. ואהביה und יאכל haben hier eine unpersönliche Bedeutung und werden mit "man" übersetzt[4].

Die beiden Feminin-Suffixe in ואהביה und פריה werden meistens auf לשון bezogen. Doch ist V.21b wahrscheinlich folgendermassen zu verstehen: man isst die Früchte von dem, was man liebt. Das Suffix in פריה (3. Pers. Sing. fem.) ist als Neutrum aufzufassen und weist zurück auf "Leben und Tod". Es ist ähnlich zu erklären wie das Suffix der 3. Pers. Sing. fem., das sich bisweilen zusammenfassend auf einen im Vorhergehenden enthaltenen Tätigkeitsbegriff bezieht (entsprechend unserem "es")

1 Vgl. GEMSER, Sprüche 75.

2 KBL 16.29.

3 Vgl. von RAD, Weisheit 45; zur Problematik des Begriffes Parallelismus vgl. PODECHARD, Notes 299; SELLIN-FOHRER, Einleitung 47.

4 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 144 i und d.

(z.B. das Verbalsuffix in Num 23,19; vgl. Gen 15,6; 1 Sam 11,2; 1 Kön 11,12; Jes 30,8; Am 8,10)[1].

Das Suffix in אהביה ist ein rückweisendes Pronomen im Relativsatze und bezieht sich auf das Suffix in "Früchte"[2].

"Tod und Leben" ist ein Merismus und drückt die Totalität aus[3].

Auslegung:

ביד bedeutet: was man in der Hand hat, besitzt man und hat es in seiner Macht (Gen 32,14; Ijob 2,6)[4].

Meistens werden im Ausdruck "Tod und Leben" die Folgen der guten, bzw. schlechten Rede gesehen[5].

In Wirklichkeit handelt es sich aber um einen formelhaften Ausdruck, durch den die unendliche Macht der Zunge betont wird. OTTO hat aufgezeigt, dass sich eine solche Formel in Aegypten vom NR bis in die Kaiserzeit verfolgen lässt. Auf der Ptah-Stele Ramses II. in Abu Simbel sagt der Gott zum König: "Du erhältst am Leben, wen du willst; du tötest, wen du willst". Meistens wird in den verschiedenen Texten das Wortpaar śmꜣ und śꜥnḫ verwendet. Es scheint, dass es sich bei diesen Verben um einen formelhaften Ausdruck handelt, in dem die königliche Gewalt über Leben und Tod ihren Ausdruck findet[6]. Aehnlich sind die Worte an einen hohen ägyptischen Beamten auf den El-Amarnatafeln zu verstehen: "Du gibst mir Leben und du gibst mir

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 135 p.

2 Ebd. § 155 h.

3 BRONGERS, Merismus 105f.

4 Vgl. WOLFF, Anthropologie 108f.

5 Vgl. FRANKENBERG, Sprüche 109; TOY, Proverbs 365; OESTERLEY, Proverbs 151; RINGGREN, Sprüche 75 u.a.

6 OTTO, Formel 150-154.

Tod. Auf dein Antlitz schaue ich; du bist ja mein Herr"[1].

Solche Allmachtsformeln sind im AT häufig und werden oft von Gott ausgesagt: "Der Herr tötet und macht lebendig, er stösst in die Grube und führt heraus" (1 Sam 2,6; vgl. Dtn 32,39; 2 Kön 5,7). "Sondern Gott ist der Richter: den einen erniedrigt, den andern erhöht er" (Ps 75,8; vgl. auch 107,33-41; 138,6; 147,6; Lk 1,52f.)[2].

Dieser Ausdruck wird in unserem Sprichwort auf die Zunge angewendet, der eine ungeheure Macht zugeschrieben wird.

Unklar bleibt, wie das Verb ואהביה in V.21b zu deuten ist. Die meisten Exegeten bringen die beiden Suffixe mit "Zunge" in Beziehung. FRANKENBERG übersetzt die Stelle: "wer sie gern anwendet, wird je nachdem ihre Frucht essen"[3]. OESTERLEY versteht unter אהב "jener, der liebt, sie zu gebrauchen"[4]. RINGGREN fasst den 2. Halbvers im negativen Sinn: "wer viel spricht, wird die Folgen seiner Worte tragen müssen"[5]. Aehnlich auch WALLIS: "er erntet die schlimmen Folgen seiner Geschwätzigkeit"[6].

Dadurch, dass das Suffix in פריה sich auf das Wortpaar "Tod und Leben" bezieht, erhält der ganze Vers einen guten Sinn und es sind keine Korrekturen vorzunehmen. Was man immer liebt (Tod oder Leben), dessen Frucht isst man. Dadurch wird die menschliche Freiheit über die Macht der Zunge betont. Im Ausdruck "was man liebt" zeigt sich diese freie Verfügung deutlich. Der Mensch hat es in der Hand, seine Zunge richtig oder falsch zu

---

1 KNUDTZON, El-Amarnatafeln Nr. 169,7f. 673.

2 Vgl. Lexikon der Alten Welt, Art. Allmachtsformeln 126f.; BARUCQ, Expression 185-188, bes. 301-303.

3 FRANKENBERG, Sprüche 109.

4 OESTERLEY, Proverbs 151.

5 RINGGREN, Sprüche 75.

6 WALLIS, ThWAT 119.

gebrauchen. Er trägt dafür auch die volle Verantwortlichkeit für seine Worte ("dessen Frucht isst er")[1].

Auch in Jak 3,3-6 wird die Macht der Zunge geschildert. In einer Warnung vor Lehrsucht spricht Jakobus von der Gewalt der Rede. Der Lehrende arbeitet ja vor allem mit der Zunge, und gerade dieser Umstand birgt grosse Gefahren in sich; denn der Lehrende ist besonders der Gefahr ausgesetzt, sich häufig "im Wort zu verfehlen"[2].

Im Gegensatz zu Spr 18,21, wo die freie Verfügung des Menschen über die Zunge betont wird, fällt uns auf, dass bei Jakobus zwar die Vergleiche von der Möglichkeit sprechen, die Zunge zu beherrschen, dass aber die Anwendung auf die Zunge sofort in "malam partem" übergeht. Obwohl man mit der Zunge "den ganzen Leib" im Zaum halten könnte, zeigt die Erfahrung das Gegenteil[3].

2. Das Reden untersteht der uneingeschränkten Verfügungsgewalt Gottes

Während es in Spr 18,21 um die Macht der Zunge und um die menschliche Freiheit geht, über diese Gewalt zu verfügen, wird im folgenden Sprichwort (16,1) diese Freiheit insofern begrenzt, dass menschliches Reden der uneingeschränkten Verfügungsfreiheit Gottes untersteht.

---

1 Der Gedanke vom freien Willen des Menschen kommt ganz deutlich bei Jesus Sirach zum Ausdruck. Gott hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn seinen eigenen Triebrichtungen überantwortet (Sir 15,14.16.17).

2 MUSSNER, Jakobusbrief 157.

3 Ebd. 160.

16,1 לְאָדָם מַעַרְכֵי־לֵב וּמֵיְהוָה מַעֲנֵה לָשׁוֹן׃

Dem Menschen (gehören) die Entwürfe des Herzens,
aber von Jahwe (kommt) die Antwort der Zunge[a].

Textanmerkung:

a Dieser Vers fehlt in der LXX.

Grammatikalisches und Stilistisches:

In den beiden Nominalsätzen sind die Prädikate (לאדם und מיהוה) zur besonderen Hervorhebung vorangestellt[1].

Die alliterierenden Konsonanten מ und ל verbinden die einander entsprechenden Wörter und betonen gleichzeitig ihre Gegensätze.

Auslegung:

מערך kommt nur in 16,1 vor und bedeutet eigentlich die "Zurüstungen" von ערך "in Schichten, Reihen legen", "stellen", "zurüsten" (vgl. Spr 9,2). Das Wort meint hier wohl das Entwerfen von Plänen.

Der Sinn dieses Sprichwortes hängt davon ab, wie man V.1b interpretiert. Unter dem Ausdruck מענה לשון versteht man meistens das, was schlussendlich aus den Ueberlegungen resultiert[2]. Der Mensch soll eine Frage genau überlegen und durchdenken; die Kunst aber, eine richtige Antwort zu geben, d.h. immer wieder das geeignete Wort zu finden, ist aber eine Gabe Gottes[3].

Eine etwas andere Interpretation gibt McKANE. Er bezieht מענה zu Jahwes Wort[4]. Aehnlich übersetzt auch BARUCQ: "mais de

---

1 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 141 b.

2 Vgl. TOY, Proverbs 320.

3 Vgl. DELITZSCH, Spruchbuch 259f.; RINGGREN, Sprüche 68.

4 McKANE, Proverbs 496.

Jahwe vient la décision"[1]. Es geht bei dieser Interpretation um das Wort Jahwes, das die endgültige Entscheidung trifft. Diese Deutung entspricht ziemlich genau der Thematik von Spr 16,1-9.33, die von der Allmacht Gottes handelt. Sie kommt vor allem in V.9 zum Ausdruck: "Das Herz des Menschen erdenkt seinen Weg, aber Jahwe lenkt seinen Schritt". Auch in V.33 wird dieser Gedanke deutlich. Dort ist von Orakellosen die Rede, die im Bausch des Gewandes geschüttelt werden. Die Entscheidung hängt immer von Jahwe ab. Diese Verse erinnern ganz an das Wort: "Der Mensch denkt, Gott lenkt" (vgl. auch Spr 19,21). Jahwe prüft und behält sich das Urteil auch da vor, wo dem Menschen sein Weg richtig vorkommen will (Spr 16,2). In Jahwes Hand ist auch des Königs Herz (21,2).

Unserer Stelle, wie auch den angeführten Parallelen liegt die menschliche Erfahrung zugrunde, dass menschliches Planen und Handeln einander nicht selten widersprechen[2]. Dem menschlichen Denken ist eine Grenze gesetzt[3]. Jahwe kann sich sozusagen zwischen Planen und Ausführung einschalten und das menschliche Handeln in eine bestimmte Richtung lenken. Dadurch kommt die absolute Souveränität Jahwes deutlich zum Ausdruck[4].

Hier werden ähnliche Gedanken geäussert, wie sie uns schon in der altorientalischen Weisheit begegnen. In den Sprüchen Achikars (5. Jh., Elephantine) ist zu lesen: "Klein ist der Mensch und macht doch viel seiner Worte, die sich hoch über ihn erheben (?); denn die Oeffnung seines Mundes ist der Eingang für Götter; und wenn er von den Göttern geliebt wird, legen sie Gutes zu sagen ihm in den Gaumen" (114f.)[5].

---

1 BARUCQ, Proverbes 140.

2 Von RAD, Weisheit 134f.

3 Vgl. ebd. 131-148.

4 SKLADNY, Spruchsammlungen 27.

5 AOT 459; ANET 429 a.

Wahrscheinlich gehört auch die Maxime (44) des Anii (NR) hierher: "Eines ist der Plan (der Menschen), etwas anderes ist der des Herrn des Lebens" (8,9f.)[1]. GRUMACH glaubt, dass Amenemope im folgenden Text Anii glossiere: "Eines sind die Worte, die der Mensch spricht[2], ein anderes ist das, was der Gott tut" (19,16f.)

Die älteste israelitische Weisheit bewegt sich hier offenbar "ganz innerhalb der gemeinorientalischen Vorstellungs- und Ausdrucksmöglichkeiten"[4].

In Spr 16,1 greift Gott noch stärker in den "Intimbereich" ein, als es im Sprichwort "der Mensch denkt und Gott lenkt" zum Ausdruck kommt. Nach 16,1 tritt Gott selbst zwischen die an und für sich enge Verbindung von Gedanke und Wort.

3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wird einerseits die Macht der Zunge und die Freiheit des Menschen, der über diese Gewalt verfügt,hervorgehoben, anderseits aber wird spürbar, wie ohnmächtig der Mensch in seinem Handeln sein kann. Das menschliche Reden untersteht letztlich der uneingeschränkten Verfügungsfreiheit Gottes.

---

1 Nach der Uebersetzung von GRUMACH, Untersuchungen 126. Anders SUYS, Sagesse 81: "Un homme seul ne progresse pas (quand ses) habitudes seraient toute réponse de vie".

2 Der Aegypter sagt gerne "reden" für "denken" (SETHE, Mensch 143).

3 Nach der Uebersetzung von GRUMACH, Untersuchungen 127; vgl. auch SETHE, Mensch 141-143, der nachweist, dass LANGE's Uebersetzung: "Die Worte, die die Menschen sagen, schwinden dahin und die Taten des Gottes schwinden dahin" nicht richtig ist.

4 SCHMID, Wesen 148; weitere Belege ebd. 147; dagegen GESE, Lehre 45-50, der all diese Proverbienstellen als typisch israelitische Bildungen verstehen will.

VIII

SCHLUSSBEMERKUNGEN

1. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, wie vielfältig die Kriterien der rechten Rede sind. Da die Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kapitel einen Einblick in die Ergebnisse geben, genügt hier eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Aussagen.

   Auffallende Aufmerksamkeit wird der schönen Rede geschenkt, die vor allem mit kostbaren Gegenständen verglichen wird. Nur wer schöngeformte Worte gebraucht und sie auf angenehme Art vorbringt, findet bei den andern Anklang (Kapitel I).

   Grossen Wert wird auf die offene, aufrichtige und zuverlässige Rede gelegt. Sie wird als ordnungsgemässe (צדק), aufrichtige (ישר) Rede umschrieben, die im nötigen Fall nicht vor offener Kritik zurückschrecken darf. An dieser Stelle sind auch die mit אמת und אמונה verbundenen Proverbien zu erwähnen. Wenn von der "wahrhaftigen" Rede gesprochen wird, ist nicht ein pathetischer Wahrheitsbegriff gemeint, der das sachbezogene, den Tatsachen entsprechende Reden verlangt, das nicht in Beziehung zum Menschen stehen muss. Die beiden Begriffe drücken vielmehr die Zuverlässigkeit, ein loyales Verhältnis aus. Es handelt sich erst dann um eine "wahrhaftige" Rede, wenn der andere sich auch auf sie verlassen kann. Wir haben deshalb die beiden Ausdrücke jeweils mit "zuverlässig" übersetzt (Kapitel II).

   Daneben wird recht häufig von der vorsichtigen Rede gesprochen. Trotzdem sie offen sein muss, darf sie jedoch andere nicht verletzen. Man darf nicht vergessen, dass der Hebräer gegenüber jedem ungeschickt vorgetragenen Wort äusserst empfindlich reagiert und so verlangt der Umgang eine überlegte und sorgfältig ausgewählte Sprache. Besonders spielt die vorsichtig formulierte Rede im Beamtenkreise eine grosse Rolle. Im Kontakt mit wichtigen Persönlichkeiten und auf den Reisen, wo die Beamten die Interessen ihres Landes

zu vertreten haben, müssen sie mit ihren Worten äusserst geschickt umgehen können (Kapitel III).

In vielen Situationen ist Schweigen das beste Mittel. Meistens wird es aus Klugheit und Vorsicht motiviert. Ganz fehlt in den Proverbien das Schweigen als Ausdruck der Einfügung in die göttliche Ordnung und als Akt des Vertrauens (Kapitel IV).

Obwohl das Reden zur rechten Zeit in der altorientalischen Weisheit besonders wichtig erscheint, sind die Belege im Spruchbuch relativ selten. Erst bei Jesus Sirach wird recht ausgiebig davon gesprochen (Kapitel V).

Ein weiteres wichtiges Kriterium der rechten Rede ist, dass sie Leben und Heil vermittelt. Erst dann kann von der guten Rede gesprochen werden, wenn sie zum eigenen und zum Wohl der andern beiträgt (Kapitel VI).

Schliesslich weist der letzte Abschnitt auf die Macht der Zunge hin. "Tod und Leben" stehen in ihrer Gewalt und doch vermag sie der Mensch zu beherrschen. Aber auch ihm sind durch die uneingeschränkte Verfügungsfreiheit Gottes Grenzen gesetzt (Kapitel VII).

2. HERMISSON hat das Thema "rechte Rede" ausschliesslich der höfischen Bildungsweisheit zugeschrieben[1]. Man kann mit ihm durchaus einig gehen, dass eine Anzahl Sprichwörter eher für die Heranbildung von Beamten bestimmt waren (z.B. die Sentenzen über den zuverlässigen Boten). Es war auch naheliegend, dass der Beamte die Rede beherrschen musste. Er hatte in politischen Angelegenheiten Rat zu erteilen. Dazu musste er reden und seine Sache in wohlgeformten Worten überzeugend vortragen können. Doch darf man den "Sitz im Leben"

---

1 HERMISSON, Studien 72f.; vgl. von RAD, Theologie I 442ff.

dieser Proverbien nicht so exklusiv sehen. Eine ebenso bedeutende Rolle spielte die rechte Rede auch im alltäglichen Leben, so dass man annehmen kann, dass das Ideal der rechten Rede auch in der Volks- und Sippenweisheit gegolten hat[1]. So sind doch wohl Sprüche, die von der Verleumdung, Heuchelei, vom Geschwätz usw. handeln, eher dem Sippenethos zuzusprechen[2]. Dies heisst natürlich nicht, dass solche in der Sippenweisheit entstandenen Sprichwörter nicht auch in der Hofweisheit Verwendung fanden.

3. Neben den Ergebnissen in Bezug auf die rechte Rede führte diese Arbeit auch zu einigen grundsätzlichen Einsichten zur Proverbienexegese.

   a) Es zeigte sich, dass auf Grund einer gründlichen Exegese der MT meistens bewahrt werden konnte. Es seien hier nur einzelne Fälle genannt.

      - Es war ein besonderes Anliegen dieser Arbeit, die Proverbien auch grammatikalisch sorgfältig zu überprüfen (vgl. Abschnitt "Grammatikalisches"). Dadurch konnte an mehreren Stellen der Text auch ohne Korrekturen erklärt werden. So lässt sich z.B. die schwierige Stelle in 22,21 deuten, wenn man קשט in V.21a und אמת in V.21b als Akkusative der Art und Weise versteht (vgl. 12,25; 18,21 u.a.).
      - Die meisten Kommentare versuchen wenig eindeutige Antithesen im MT durch Textänderungen zu verdeutlichen (vgl. 12,17; 13,17; 14,25 u.a.), besonders dann, wenn die LXX schärfere Gegensätze aufweist (vgl. 17,7 u.a.). Man darf aber nicht vergessen, dass die griech. Ueber-

---

1 Vgl. GERSTENBERGER, Wesen 110-130; WOLFF, Amos'; dagegen HERMISSON, Studien 82-94.

2 Zur Kritik der These von HERMISSON vgl. GERSTENBERGER, Weisheit 40-44.

setzung oft die Tendenz hat, deutlichere Antithesen zu schaffen. Auch beim synonymen Parallelismus muss man bedenken, dass die beiden Glieder nicht einfach dasselbe aussagen, sondern vor allem bereichern, vertiefen und neue Aspekte hinzufügen wollen, so dass sich die beiden Glieder nicht unbedingt decken müssen (z.B. 12,14 u.a.).

b) Durch ein systematisches Sammeln der wichtigsten Vorkommen und eine intensive Aufarbeitung der Sekundärliteratur wurde in der Arbeit der typische, dem üblichen deutschen Aequivalent oft wenig genau entsprechende Sinn der hebr. Vokabel eruiert (vgl. z.B. קר־רוה in 17,27; הדל in 10,19). Besondere Aufmerksamkeit schenkte ich auch den typischen (idiomatischen) Wortverbindungen (vgl. die aussergewöhnliche Verbindung יפיה אמונה in 12,17). Zu diesem philologischen Instrument konnten oft einzelne Ausdrücke von der Realienkunde erhellt und beleuchtet werden (z.B. 25,12; vgl. auch 25,11 u.a.).

c) Bei vielen Uebersetzungen werden auch die stilistischen Eigenarten zuwenig berücksichtigt.
   - Die Bilder müssen als solche genommen werden. Mit besonderer Sorgfalt ist den Metaphern zu begegnen, die man stets nach ihrem Bedeutungsumfang zu überprüfen hat (vgl. z.B. 10,21 und 15,14: die Begriffe aus der Hirtensprache). Gleiche oder ähnliche Bilder sind nicht immer gleich zu interpretieren, sondern müssen aus dem Zusammenhang erklärt werden (z.B. 10,20; 20,15; 25,11.12).
   - In einzelnen Proverbien finden sich interessante Wortspiele, die unbedingt beachtet werden müssen (vgl. z.B. die zweifache Bedeutungen von ענה in 26,4f., von שמר in 21,23, von כבוד in 25,27).

- Sprichwörter sind oft mit viel Witz versehen, den wir aus mangelnder Kenntnis der Sprache nicht immer verstehen können. So enthalten in der Uebersetzung scheinbar banale Sprichwörter bei Beachtung der sprachlichen Gestaltung des Originals oft interessante Pointen. Spr 12,17 scheint ein Musterbeispiel für jene Proverbien zu sein, die auf den ersten Blick nichtssagend sind, bei näherem Zusehen aber viele Feinheiten enthalten (vgl. auch 14,5).

Diese und ähnliche Beobachtungen sind für eine zuverlässige Interpretation der Proverbien wichtig und verhindern, dass nicht unnötig verschiedene Textkorrekturen zu Hilfe gezogen werden müssen.



STELLENREGISTER

STELLENREGISTER

Die Seitenzahlen mit Stern (*) verweisen auf Stellen, die in der Anmerkung zu finden sind.

ABKUERZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS

ABKUERZUNGSVERZEICHNIS

Die allgemeinen Abkürzungen sind nach dem THEOLOGISCHEN HANDWOERTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT I, München 1971, XXVI-XLI angegeben. Die bibliographischen Abkürzungen sind diejenigen von DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART VI, Tübingen [3]1962, XX-XXXI. Ausserdem werden folgende Abkürzungen verwendet:

Abkürzung	
Alt KS	A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 3 Bde, München 1959.
AnAeg	Analecta Aegyptiaca, København.
AOBPs	O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Neukirchen 1972.
Aug	Augustinianum, Rom.
AuS	G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina (7 Bände), Gütersloh 1928-1942.
AzTh	Arbeiten zur Theologie, Stuttgart.
Bb	Biblica, Rom.
BHH	Biblisch-historisches Handwörterbuch, hrsg. von B. Reicke und L. Rost (3 Bde), Göttingen 1962-1966.
BL	Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag, Einsiedeln-Zürich-Köln [2]1968.
DVj	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Halle.
DVSM	Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historiskfilologiske Medelelser, København.
EB	Die Heilige Schrift in deutscher Uebersetzung (Echter Bibel) Altes Testament, hrsg. von F. Nötscher (zitiert wird nach der vierbändigen Ausgabe), Würzburg 1955-1959.
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien, Freiburg i.Br.

HAL	W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lieferung 1 u. 2, 1967ff.
LAW	Lexikon der Alten Welt, hrsg. von K. Bartels und L. Huber, Zürich-Stuttgart 1965.
MUB	Mélanges de l'Université St-Joseph, Beyrouth.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, hrsg. von O. Keel und B. Trémel, Freiburg Schweiz-Göttingen.
SBFLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annus, Jerusalem.
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien, hrsg. von J. Haspecker und W. Pesch, Stuttgart.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart.
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen.
SJT	Scottish Journal of Theology, Edinburgh.
SThU	Schweizerische Theologische Umschau, Walperswil.
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von E. Jenni und C. Westermann, München-Zürich.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von G.J. Botterweck und H. Ringgren, Stuttgart.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart.
TZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
VR	Kleine Vandenhoeck-Reihe (Vandenhoeck und Ruprecht), Göttingen.
VTS	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Uebersetzungen und Kommentare

HITZIG F., Die Sprüche Salomo's, Zürich 1858.

DELITZSCH F., Das salomonische Spruchbuch (Biblischer Commentar über das Alte Testament IV 3), Leipzig 1873.

WILDEBOER G., Die Sprüche (Kurzer Hand-Commentar über das Alte Testament 15), Freiburg i.Br. 1897.

FRANKENBERG W., Die Sprüche übersetzt und erklärt (Handkommentar zum Alten Testament II 3,1), Göttingen 1898.

TOY C.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs (The International Critical Commentary), Edinburgh 1899.

PEROWNE T.T., The Proverbs (Cambridge Bible), Cambridge 1916.

VOLZ P., Hiob und Weisheit (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl III 2), Göttingen (1911) ²1921.

STEUERNAGEL C., Die Sprüche, in: Die Heilige Schrift des Alten Testaments II, übersetzt von E. Kautzsch, hrsg. von A. Bertholet, Tübingen ⁴1923, 276-323.

WIESMANN H., Das Buch der Sprüche (Die Heilige Schrift des Alten Testaments, "Bonner Bibel" VI 1), Bonn 1923.

OESTERLEY W.O.E., The Book of Proverbs (Westminster Commentaries), London 1929.

RENARD H., Le Livre des Proverbes, in: La Sainte Bible, L. Pirot - A. Clamer, VI, Paris 1946, 25-187.

GREENSTONE J.H., Proverbs with Commentary (The Holy Scriptures), Philadelphia 1950.

PLOEG J. van der, Spreuken (De Boeken van het Oude Testament VIII 1), Roermond 1952.

GISPEN W.H., De Spreuken van Salomo (Korte Verklaring der Heilige Schrift) Kampen I 1952, II 1954.

TUR-SINAI N.H., Mischle - Sprüche, in: Die hl. Schrift im hebr. Urtext und in Uebertragung IV, Jerusalem 1954, 191-254.

HARTOM A.S., ספר משלי (ספרי המקרא) ; Tel Aviv 1954 (Neudruck 1971).

DUESBERG H. - AUVRAY P., Le Livre des Proverbes (La Sainte Bible, "Bible de Jérusalem"), Paris 1951, ^{2}1957.

COHEN A., The Proverbs (The Soncino Books of the Bible), London-Bournemouth ^{2}1952.

HAMP V., Das Buch der Sprüche, in: Echter Bibel IV, Würzburg 1959, 419-504.

JONES E., Proverbs and Ecclesiastes (Torch Bible Commentaries), 1961.

BUBER M., Das Buch der Gleichsprüche, in: Die Schriftwerke, Köln-Olten 1962, 211-273.

SCHNEIDER H., Die Sprüche Salomos (Herders Bibelkommentar "Die Heilige Schrift für das Leben erklärt" VII 1), Freiburg i.Br. 1962.

RINGGREN H., Sprüche (Das Alte Testament Deutsch XVI 1), Göttingen 1962.

GEMSER B., Sprüche Salomos (Handbuch zum Alten Testament I 16), Tübingen ^{2}1963.

BARUCQ A., Le Livre des Proverbes (Sources Bibliques), Paris 1964.

KIDNER F.D., The Proverbs (The Tyndale Old Testament Commentaries), London 1964.

SCOTT R.B.Y., Proverbs, Ecclesiastes (The Anchor Bible), Garden City 1965.

ALONSO-SCHÖKEL L., Proverbios y Eclesiastico (Los Libros Sagrados), Madrid 1968.

McKANE W., Proverbs. A New Approach (The Old Testament Library), London 1970.

2. Sonstige Literatur

ACKROYD P.R., A note on the Hebrew roots באש and בוש: JTS 43 (1942) 160-161.

AHARONI Y., Tel Beersheba: IEJ 21 (1971) 230-232.

ALBRECHT C., Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze: ZAW 7 (1887) 218-224.

ALBRIGHT W.F., The Goddess of Life and Wisdom: AJSL 36 (1919-20) 258-294.

ALBRIGHT W.F., An Archaic Hebrew Proverb in an Amarna Letter from Central Palestine: BASOR 89 (1943) 29-32.

-- Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom: VTS 3 (1955) 1-15.

ALKIM U.B., Anatolien I. Von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Jahrtausends v. Chr., Genf 1968.

ALONSO-SCHÖKEL L., Die stilistische Analyse bei den Propheten: VTS 7 (1960) 154-164.

-- Estudios de Poética Hebrea, Barcelona 1963.

-- Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk, Köln 1971.

ALT A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: KS I, 278-332.

-- Die Weisheit Salomos: ThLZ 76 (1951) 139-144.

-- Zur literarischen Analyse der Weisheit des Amenemope: VTS 3 (1955) 16-25.

ANTHES R., Lebensregeln und Lebensweisheit der Alten Aegypter (AO 32,2), Leipzig 1933.

AUDET J.-P., Les Proverbes et Isaie dans la tradition juive ancienne, in: Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie 8 (1952) 23-30.

-- Le sens du Cantique des Cantiques: RB 62 (1955) 197-221.

-- Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse dans le proche-orient ancien, in: 25th International Congress of Orientalists 1960 I, Moscow 1962, 352-357.

BÄCHLI O., Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (ATANT 41), Zürich-Stuttgart 1962.

BARTA W., Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA (Münchner Aegyptologische Studien 18), Berlin 1969.

BARTH Ch., Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon 1947.

BARTH J., Vergleichende Studien: ZDMG 41 (1887) 603-641; 42 (1888) 341-358.

-- Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig [2]1894 = Hildesheim 1967.

BARTHELEMY D./RICKENBACHER O., Konkordanz zum hebräischen Sirach, Göttingen 1973.

BARUCQ A., L'Expression de la Louange divine et de la Prière dans la Bible et en Egypte (Institut Français d'Archéologie Orientale. Bibliothèque d'Etude 33), Le Caire 1962.

BAUCKMANN E.G., Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach. Eine Untersuchung zum Strukturwandel der israelitischen Weisheitslehre: ZAW 72 (1960) 33-63.

BAUDISSIN W.W. Graf, Die alttestamentliche Spruchdichtung. Rectoratsrede 15. Oct. 1893, Leipzig 1893.

-- Alttestamentliches ḥajjim "Leben" in der Bedeutung von "Glück", in: Festschrift E. Sachau, Berlin 1915, 143-161.

BAUER H./LEANDER P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache I, Halle 1922.

BAUER H., Etymologica I: ZS 10 (1935) 2-4.

BAUER L., Volksleben im Land der Bibel, Leipzig [2]1903.

BAUER-KAYATZ C., Einführung in die alttestamentliche Weisheit (Biblische Studien 55), Neukirchen-Vluyn 1969.

BAUMANN E., Volksweisheit aus Palästina: ZDPV 39 (1916) 153-260.

BAUMGARTNER W., Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach: ZAW 34 (1914) 161-198.

-- Die israelitische Weisheitsliteratur: ThR NF 5 (1933) 259-288.

-- Israelitische und altorientalische Weisheit (SGV 166), Tübingen 1933.

-- Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden 1959.

BECKER J.H., Het Begrip nefesj in het Oude Testament, Amsterdam 1942.

BENZINGER I., Hebräische Archäologie, Leizpzig [3]1927.

BERTRAM G., Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments: ZAW 54 (1936) 153-167.

BICKELL G., Kritische Bearbeitung der Proverbien: WZKM 5 (1891) 79-102.191-214.271-299.

BISSING F.W. von, Altägyptische Lebensweisheit (Die Bibliothek der Alten Welt), Zürich 1955.

BJØRNDALEN A.J., "Form" und "Inhalt" des motivierenden Mahnspruches: ZAW 82 (1970) 347-361.

BLASS F./DEBRUNNER A./FUNK R.W., A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature, Cambridge 1961.

BOECKER H.J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen 1964.

BOER P.A.H. de, The Counsellor: VTS 3 (1955) 42-71.

BOMAN Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen ^{3}1959.

-- Die Jesusüberlieferung im Lichte der neuen Volkskunde, Göttingen 1967.

BOSSERT H.Th., Altsyrien, Tübingen 1951.

BOSTRÖM G., Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen (LUÅ N.F., Avd. I, Bd. 23,8), Lund 1928.

-- Proverbialstudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1-9 (LUÅ N.F., Avd. I, Bd. 30,3), Lund 1935.

BROCKELMANN C., Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II, Berlin 1913 = Hildesheim 1966.

-- Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.

BRONGERS H.A., Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der Bibel-Hebräischen Sprache: OTS 14 (1965) 100-114.

BRUNNER H., Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf (Aegyptologische Forschungen 13), Glückstadt-Hamburg 1944.

-- Die Weisheitsliteratur, in: B. Spuler, HO I 2. Aegyptologie. Literatur, Leiden 1952, 90-110.

-- Das hörende Herz: ThLZ 79 (1954) 697-700.

-- Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses: AfO 17 (1954-1956) 140f.

-- Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957.

-- Gerechtigkeit als Fundament des Thrones: VT 8 (1958) 426-428.

-- Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien (Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures specialisés), Paris 1963, 103-117.

-- Die "Weisen" ihre "Lehren" und "Prophezeiungen" in ägyptischer Sicht: ZÄS 93 (1966) 29-35.

-- Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur (Grundzüge Bd. 8), Darmstadt 1966.

BRYCE G.E., Another Wisdom-"Book" in Proverbs: JBL 91 (1972) 145-157.

BUBER S., Midrasch Mischle, Wilna 1893.

BUHL M.L., The Goddesses of the Egyptian Tree Cult: JNES 6 (1947) 80-97.

BÜHLMANN W./SCHERER K., Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973.

BULLINGER E.W., Figures of Speech used in the Bible, London 1898 = Michigan 1971.

BULTMANN R., Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [2]1931, 84-113.

-- Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium (1923), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 10-35.

CANAAN T., Flüche unter den Arabern Jordaniens: SBFLA 13 (1962/63) 110-135.

CAQUOT A., Sur une Désignation vétérotestamentaire de l'Insensé: RHR 155 (1959) 1-16.

CASPARI W., Ueber den biblischen Begriff der Torheit: NKZ 39 (1928) 668-695.

CAZELLES H., Les débuts de la Sagesse en Israël, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien (Bibliothèque des Centres d'Etudes superieures specialisés), Paris 1963, 27-40.

CHANTILLON F., Sagesse biblique et parallèles profanes dans l'expositio in proverbia de F.C. de Salazar (1618): RevSR 44 (1970) 63-76.

CHRIST F., Jesus Sophia (AThANT 57), Zürich 1970.

CLAUSS L.F., Als Beduine unter Beduinen, Freiburg 1933.

CONRAD J., Die innere Gliederung der Proverbien. Zur Frage nach der Systematisierung des Spruchgutes in den älteren Teilsammlungen: ZAW 79 (1967) 67-76.

-- Die junge Generation im Alten Testament (AzTh I 42), Stuttgart 1970.

COSTAZ L., Dictionnaire syriaque - français, Beyrouth 1963.

COUROYER B., Le chemin de vie en Israel et en Egypte: RB 56 (1949) 412-432.

-- Mettre sa main sur la bouche en Egypte et dans la Bible: RB 67 (1960) 197-209.

COUTURIER G.P., Sagesses Babylonienne et Sagesse Israélite: Sciences Ecclésiastiques 14 (1962) 293-309.

CRENSHAW J.L., The Influence of the Wise upon Amos: ZAW 79 (1967) 42-52.

DAHOOD M., Some Northwest-Semitic Words in Job: Bb 38 (1957) 306-320.

-- Proverbs and Northwest Semitic Philology (Scripta Pontificii Instituti Biblici 113), Roma 1963.

-- Hebrew-Ugaritic Lexicography III: Bb 46 (1965) 311-332.

-- Congruity of Metaphors: VTS 16 (1967) 40-49.

DAHOOD M., The Phoenician Contribution to Biblical Wisdom, in: The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilisations, ed. by W.A. Ward, Beirut 1968, 123-152.

-- Psalms (3 Bde; The Anchor Bible), New York 1966-1970.

DALMAN G. (H.), Palästinischer Diwan, Leipzig 1901.

-- Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1924.

-- Arbeit und Sitte in Palästina (7 Bde), Gütersloh 1928-1942.

DANTHINE H., Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne (2 Bde), Paris 1937.

DEVAUD E., Les Maximes de Ptahhotep, Neuchâtel 1916.

DEVER W.G./LANCE H.D./BULLARD R.G. u.a., Further Excavations at Gezer 1967-71: BA 34 (1971) 94-132.

DIJK J.J. van, La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux, Leiden 1953.

DONALD T., The Semantic field of "folly" in Proverbs, Job, Psalms, Ecclesiastes: VT 13 (1963) 285-292.

-- The semantic field of rich and poor in the wisdom literature of hebrew and accadian: Oriens Antiquus 3 (1964) 27-41.

DONNER H./RÖLLIG W., Kanaanäische und Aramäische Inschriften (3 Bde), Wiesbaden 1966-1969.

DORNSEIFF F., Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland, in: ders., Kleine Schriften I, Leipzig ^{2}1959, 72-95.

DRIOTON E., Sur la sagesse d'Aménémopé, in: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert, Paris 1957, 254-280.

-- Le Livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé, in: Sacra Pagina I (BEThL 12), Louvain-Paris 1958, 229-241.

DRIVER G.R., Studies in the Vocabulary of the Old Testament I: JTS 31 (1930) 275-284.

-- Problems in "Proverbs": ZAW 50 (1932) 141-148.

-- Hebrew Notes: ZAW 52 (1934) 51-56.

-- Hebrew Notes on Prophets and Proverbs: JTS 41 (1940) 162-175.

-- Hebrew Studies: JRAS 75 (1948) 164-176.

-- Hebrew Notes: VT 1 (1951) 241-250.

DRIVER G.R., Problems in the Hebrew Text of Proverbs: Bb 32 (1951) 173-197.

-- Things old and new in the old Testament: MUB 45 (1969) 465-478.

DRIVER G.R./MILES J.C., The Assyrian Laws, Oxford 1935.

DUBARLE A.M., Les Sages d'Israël (Lectio Divina 1), Paris 1946.

DUESBERG H., Les scribes inspirés I. Le Livre des Proverbes, Paris 1938.

DUESBERG H./FRANSEN I., Les scribes inspirés. Edition remaniée, Maredsous 1966.

DÜRR L., Hebr. נפש = akk. napištu = Gurgel, Kehle: ZAW 43 (1925) 262-269.

-- Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

-- Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient, Münster 1926.

-- Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient (MVAG 36,2), Leipzig 1932.

-- Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes (MVAG 42,1), Leipzig 1938.

DUSSAUD R., Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, Paris 1949.

EBERLING E., Reste akkadischer Weisheitsliteratur (MAOG IV 2), Leipzig 1929.

EHRLICH A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Psalmen, Sprüche und Hiob VI, Leipzig 1913.

EISSFELDT O., Der Maschal im Alten Testament (BZAW 24), Giessen 1913.

-- Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften: ZDMG 104 (1954) 88-118.

-- Einleitung in das Alte Testament, Tübingen [3]1964.

ELLIGER K., Leviticus (HAT I 4), Tübingen 1966.

-- Jesaja II (BK XI), Neukirchen-Vluyn 1970ff.

ENGNELL I., "Knowledge" and "Life" in the creation story: VTS 3 (1955) 103-119.

EPSTEIN I., The Babylonian Talmud. Seder Moʿed I, London 1938.

ERMAN A., Die Geschichte des Schiffbrüchigen: ZÄS 43 (1906) 1-26.

ERMAN A., Die Literatur der Aegypter, Leipzig 1923.

-- Eine ägyptische Quelle der "Sprüche Salomos", in: Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 15, Berlin 1924, 86-93.

FAHLGREN K.Hj., Die Gegensätze von ṣ^{e}daqā im Alten Testament (1932), in: K. Koch, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 87-129.

FALK ZE'EV W., Introduction to Jewish law of the second Commonwealth, Leiden 1972.

FALKENSTEIN A./SODEN W. von, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart 1953.

FAULKNER R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts (2 Bde), Oxford 1969.

FICHTNER J., Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW 62), Giessen 1933.

-- Jesaja unter den Weisen: ThLZ 74 (1949) 75-80.

FOHRER G., Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1953.

-- Die Weisheit im Alten Testament, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (BZAW 115), Berlin 1969, 242-274.

-- Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.

FOX M.V., Aspects of the Religion of the Book of Proverbs: HUCA 39 (1968) 55-69.

FRAZER J.G., Folklore in the old Testament, London 1919.

FREEDMAN H., Midrash Rabbah. Genesis II, London ^{3}1961.

FREYTAG G.W., Arabum Proverbia sententiaeque proverbiales (3 Bde). Bonn 1838-1843.

GALLING K., Biblisches Reallexikon (HAT I 1), Tübingen 1937.

-- Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets: ZThK 58 (1961) 1-15.

GAMPER A., Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte, Innsbruck 1966.

GARBINI G., La congiunzione semitica *pa: Bb 38 (1957) 419-427.

GARDINER A.H., The admonitions of an Egyptian Sage, from a hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto), Leipzig 1909.

-- New Literary Works from Ancient Egypt: JEA 1 (1914) 100-106.

GARDINER A.H., The Eloquent Peasant: JEA 9 (1923) 5-25.

GASTER T.H., Proverbs: VT 6 (1954) 77-79.

GEMSER B., The Rîb- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality: VTS 3 (1955) 120-137.

-- The Instructions of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature: VTS 7 (1960) 102-128.

GERLEMAN G., The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document: OTS 8 (1950) 15-27.

-- Studies in the Septuagint, III, Proverbs (LUÅ N.F., Avd. I, Bd. 52,3), Lund 1956.

-- Ruth. Das Hohelied (BK XVIII), Neukirchen 1965.

GERSTENBERGER E., Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts" (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965.

-- Zur alttestamentlichen Weisheit: Verkündigung und Forschung 14 (1969) 28-44.

GESE H., Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, Tübingen 1958.

-- Art. Weisheit, in: RGG[3] VI, 1574-1577.

-- Art. Weisheitsdichtung, in: RGG[3] VI, 1577-1581.

GESENIUS W./KAUTZSCH E., Hebräische Grammatik, Leipzig [26]1896.

GISPEN W.H., De stam NBL: GThT 55 (1955) 161-170.

GLANVILLE S.R.K., The Instructions of Onchsheshonqy, Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum II, London 1955.

GLUECK N., Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise (BZAW 47), Giessen 1927.

GODBEY A.H., The Hebrew Mašal: AJSL 39 (1922/23) 89-108.

GOEDICKE H., The report about the dispute of a man with his Ba. Papyrus Berlin 3024, Baltimore-London 1970.

GORDIS R., Quotations in Wisdom Literature: JQR NS 30 (1939) 123-147.

GORDON C.H., Ugaritic Textbook (Analecta Orientalia 38), Roma 1965.

GORDON E.J., Sumerian Proverbs "Collection Four": JAOS 77 (1957) 67-79.

-- Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Museums Monographs, Philadelphia 1959.

GOTTLIEB H., Die Tradition von David als Hirten: VT 17 (1967) 190-200.

GRAPOW H., Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen, Leipzig 1924.

-- Wie die alten Aegypter sich anredeten, wie sie sich grüssten und wie sie miteinander sprachen, in: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, 4 Hefte, Berlin 1939-1942.

GREENFIELD J.C., Lexicographical Notes II. IX The Root שמח : HUCA 30 (1959) 141-151.

GRELOT P., Les Proverbes araméens d'Aḥiqar: RB 68 (1961) 178-194.

GRESSMANN H., Die neuaufgefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels: ZAW 42 (1924) 272-296.

-- Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur (Kunst und Altertum 6), Berlin 1925.

GRINTZ Y.M., The "Proverbs" of Salomo: L^{e}šon^{e}nu (לשוננו) 33 (1969) 243-269.

GROLLENBERG L., A propos de Prov 8,6 et 17,27: RB 59 (1952) 40-43.

GRUMACH I., Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope (Münchner Aegyptologische Studien 23), Berlin 1972.

GUNKEL H., Aegyptische Parallelen zum Alten Testament: ZDMG 63 (1909) 531-539.

-- Die Psalmen, Göttingen ^{5}1968.

HAEFELI L., Ein Jahr im heiligen Land, Luzern 1924.

-- Spruchweisheit und Volksleben in Palästina, Luzern 1939.

HAMP V., Das Hirtenmotiv im Alten Testament, in: Festschrift Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag, München 1949, 7-20.

-- Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus, in: Echter Bibel IV, Würzburg 1959, 569-717.

HARRIS R.L., A Mention of Pottery Glazing in Proverbs: JAOS 60 (1940) 268f.

HASPECKER J., Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (Analecta Biblica 30), Roma 1967.

HAUPT P., Biblische Liebeslieder, Leipzig 1907.

HEMPEL J., Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, Potsdam 1930.

-- Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung, von Ugarit nach Qumran (BZAW 77), Berlin ^{2}1961.

HENNINGER J., Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens, in: Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Béla Gunda, Debrecen 1971, 673-702.

HERBERT A.S., The Parable (māšāl) in the Old Testament: SJT 7 (1954) 180-196.

HERMISSON H.J., Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur Spiritualisierung der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.

-- Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968.

-- Weisheit und Geschichte, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Hrsg. H.W. Wolff, München 1971, 136-154.

HERTZBERG H.W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.

HOFMANN K.M., Philema hagion (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien 38), Gütersloh 1938.

HOFTIJZER J., David and the Tekoite Woman: VT 20 (1970) 419-444.

-- (Rez.), The nominal clause reconsidered: VT 23 (1973) 446-510.

HOLLENBERG W./BUDDE K./BAUMGARTNER W., Hebräisches Schulbuch, Basel-Stuttgart [22]1957.

HORST F., Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments (1956/1961), in: K. Koch (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 181-212.

-- Art. Gerechtigkeit Gottes, II. Im AT und Judentum, in: RGG[3] II, 1403-1406.

-- Hiob (BK XVI 1), Neukirchen 1968.

HOSSFELD F.L./MEYER I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: wahre und falsche Propheten (Biblische Beiträge 9), Fribourg 1973.

HUDAL A., Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches (Scripta Pontificii Instituti Biblici 2), Roma 1914.

HUMBERT P., Recherches sur les sources égyptiens de la littérature sapientiale d'Israël (Mém. de l'Université de Neuchâtel 7), Neuchâtel 1929.

-- Le substantif toᶜēbā et le verbe tᶜb dans l'Ancien Testament: ZAW 72 (1960) 217-237.

HUMMEL H.D., Enclitic Mem in Early Northwest Semitic, especially Hebrew: JBL 76 (1957) 85-107.

JACOB B., Erklärungen einiger Hiob-Stellen: ZAW 32 (1912) 278-287.

JAMES E.O., The Tree of Life, Leiden 1966.

JAMES F., Some Aspects of the Religion of Proverbs: JBL 51 (1932) 31-39.

JAROŠ K., Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (OBO 4), Freiburg Schweiz-Göttingen 1974.

JASTROW M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature (2 Bde), Philadelphia 1903 = New York 1950.

JENNI E., Faktitiv u. Kausativ von אבד "zugrunde gehen": VTS 16 (1967) 143-157.

-- Das hebräische Piʿel, Zürich 1968.

JEPSEN A., צדק und צדקה im Alten Testament, in: Gottes Wort und Gottes Land, H.W. Hertzberg ... dargebracht, Hrsg. H. Graf Reventlow, Göttingen 1965, 78-89.

JEREMIAS J., ποιμήν , in: ThWNT VI, 484-501.

JOHNSON A.R., משל: VTS 3 (1955) 162-169.

JOÜON P., Notes Philologiques sur le texte hébreu de Proverbes: Bb 11 (1930) 183-187.

-- Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1923.

KARAGEORGIS V., The Ancient Civilization of Cyprus. An Archaeological Adventure, New York 1969.

KAYATZ C.. Studien zu Proverbien 1-9 (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn 1966.

KAYSER W., Das sprachliche Kunstwerk, Bern ^{11}1965.

KEEL O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.

-- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972.

-- Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von פסח: ZAW 84 (1972) 414-434.

-- Die Weisheit spielt vor Gott (OBO 5), Freiburg Schweiz-Göttingen 1974.

KLOPFENSTEIN M.A., Die Lüge nach dem Alten Testament, Zürich 1964.

-- Scham und Schande nach dem Alten Testament (AThANT 62), Zürich 1972.

KNIERIM R., Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.

KNUDTZON J.A., Die El-Amarnatafeln (2 Bde), Aalen [2]1964.

KOCH K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament (1955), in: ders. (Hrsg.) Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 130-180.

-- Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" in Israel der Königszeit: ZEE 5 (1961) 72-90.

-- Der Spruch "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut: VT 12 (1962) 396-416.

-- Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen 1964.

-- Der hebräische Wahrheitsbegriff im griech. Sprachraum, in: H.R. Müller-Schwefe (Hrsg.), Was ist Wahrheit? (Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg), Göttingen 1965, 47-65.

KÖHLER L., Miscellen: ZAW 32 (1914) 240.

-- Hebräische Gesprächsformen: ZAW 40 (1922) 36-46.

-- Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Tübingen 1953.

-- Die hebräische Rechtsgemeinde, in: ders., Der hebräische Mensch, Anhang, Tübingen 1953, 143-171.

KÖNIG E., Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur, Leipzig 1900.

KOPF L., Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch: VT 8 (1958) 161-215.

KRAUS H.J., Psalmen (BK XV), Neukirchen [2]1961.

-- Wahrheit in der Geschichte, in: H.R. Müller-Schwefe (Hrsg.), Was ist Wahrheit? (Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg), Göttingen 1965, 35-46.

KUHN G., Beiträge zur Erläuterung des Salomonischen Spruchbuches (BWANT 3,16), Stuttgart 1931.

LAMBERT W.G., Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960.

LANCZKOWSKI G., Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis vornehmlich des Mittleren Reiches: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung 29 (1955) 186-196.

LANDE I., Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament, Leiden 1949.

LANG B., Die weisheitliche Lehrrede (SBS 54), Stuttgart 1972.

LANG B., Anweisungen gegen die Torheit. Sprichwörter - Jesus Sirach (Stuttgarter Kleiner Kommentar AT 19), Stuttgart 1973.

-- Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975.

LANGE H.O., Das Weisheitsbuch des Amenemope (Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historiskfilologiste Meddelelser XI 2), Kopenhagen 1925.

LECLANT J., Document nouveaux et points de vue récents sur les Sagesses de l'Egypte ancienne, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien (Centres d'Etudes supérieures spécialisés), Paris 1963, 5-26.

LEWIN M., Aram. Sprichwörter und Volkssprüche, Berlin 1895.

LEXA F., Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C. (2 Bde), Paris 1925.

L'HOUR J., Les interdits toʿeba dans le Deutéronome: RB 71 (1964) 481-503.

LOFTHOUSE W.F., Ḥen and Ḥesed in the Old Testament: ZAW 51 (1933) 29-35.

LOHFINK N., Enthielten die im AT bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?: VT 12 (1962) 260-277.

LÖW J., Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881.

LÖWENSTAMM S.E., יפיח, יפח,יפח : Lešonenu 26 (1962) 205-208. 280.

LUTFIYYA A.M., Baytin. A Jordanian Village. A study of social institutions and social change in a folk community, The Hague 1966.

MACINTOSH A.A., A Note on Proverbs XXV 27: VT 20 (1970) 112-114.

MALRAUX A./SALLES G. (Hrsg.), Universum der Kunst I/II, München 1960/61.

MANDELKERN S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraice atque Chaldaice, Jerusalem-Tel Aviv [8]1969.

MANDRY S.A., There ist no God! A Study of the Fool in the Old Testament, Particularly in Proverbs and Qoholet, Rom 1972.

MARBÖCK J., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BBB 37), Bonn 1971.

MARCUS R., The Tree of Life in Proverbs: JBL 62 (1943) 117-120.

MARTI K./BEER G., ʾAbôt (hrsg. von Beer G./Holtzmann O.), Giessen 1927.

MARZAL A., La Enseñanza de Amenemope, Madrid 1965.

MAY H.G., The sacred Tree on Palestine painted Pottery: JAOS 59 (1939) 251-259.

-- Some Cosmic Connotations of mayim rabbîm "many Waters": JBL 74 (1955) 9-21.

McKANE W., Prophets and Wise Men (Studies in Biblical Theology 44), London 1965.

-- (Rez.), W.A. van der Weiden, Le livre des Proverbes: notes philologiques (Biblica et Orientalia XXIII) 1960, in: JSS 16 (1971) 222-236.

McKENZIE J., Reflections on Wisdom: JBL 86 (1967) 1-9.

MEIER H., Die Metapher, Winterthur 1963.

MEINHOLD J., Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, Leipzig 1908.

MEISSNER B., Babylonien und Assyrien (2 Bde), Heidelberg 1920-1925.

-- Der Kuss im Alten Orient: Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 28, Berlin 1934, 914-930.

MELAMED E.Z., Break-up of Stereotyped Phrases as an Artistic Device in Biblical Poetry, in: Studies in the Bible (Scripta Hierosolymitana 8), ed. C. Rabin, Jerusalem 1961, 115-153.

MERENDINO R.P., Das Deuteronomische Gesetz (BBB 31), Bonn 1965.

MERLE RIFE J., A Note on Prov. 25,15: JBL 56 (1937) 118-119.

MICHEL D., Tempora und Satzstellung in den Psalmen, Bonn 1960.

MOFTAH R., Die heiligen Bäume im alten Aegypten (Diss.), Göttingen 1959.

-- Die uralte Sykomore und andere Erscheinungen der Hathor: ZÄS 92 (1965) 40-47.

MORENZ S., Die aegyptische Literatur und die Umwelt, in: B. Spuler, HO I 2. Aegyptologie. Literatur, Leiden 1952, 194-206.

-- Gott und Mensch im alten Aegypten, Heidelberg 1965.

MOWINCKEL S., Psalmenstudien I. Awän und die individuellen Klagepsalmen, Amsterdam [2]1961.

MUILENBURG J., A study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style: VTS 1 (1953) 97-111.

MÜLLER D., Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede: ZÄS 86 (1961) 126-144.

MURPHY R.E., Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research: CBQ 29 (1967) 407-418.

MUSIL A., Arabia Petraea III: Ethnologischer Reisebericht, Wien 1908.

MUSSNER F., Der Jakobusbrief (HThK 13,1), Freiburg 1967.

NÖTSCHER F., Biblische Altertumskunde, Bonn 1940.

-- Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (BBB 15), Bonn 1958.

NOTH M., Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen [3]1965.

-- Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1962.

-- Könige I (BK IX 1), Neukirchen 1968.

NOWACK W., Richter, Ruth und Bücher Samuelis (Handkommentar zum AT I 4), Göttingen 1902.

NYBERG H.S., Hebreisk Grammatik, Uppsala 1952.

NYSTRÖM S., Beduinentum und Jahwismus, Lund 1946.

OESTERLEY W.O.E., The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the light of the newly discovered Teaching of Amenemope, London 1927.

-- The Teaching of Amenemope and the Old Testament: ZAW 45 (1927) 9-24.

ORNI E./EFRAT E., Geography of Israel, Jerusalem [3]1971.

OTTO E., Biographien, in: B. Spuler, HO I 2. Aegyptologie. Literatur, Leiden 1952, 148-157.

-- Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (Probleme der Aegyptologie 2), Leiden 1954.

-- Bildung und Ausbildung im alten Aegypten: ZÄS 81 (1956) 41-48.

-- Aegypten. Der Weg des Pharaonenreiches (Urban Bücher 4), Stuttgart [4]1966.

-- Geschichte einer religiösen Formel: ZÄS 87 (1962) 150-154.

PARROT A., Assur. Die Mesopotamische Kunst vom XIII. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders des Grossen, München 1961.

PASCHEN W., Rein und Unrein (Studien zum Alten und Neuen Testament 24), München 1970.

PAX E., Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen: SBFLA 11 (1960/61) 56-112.

-- Spuren sog. "Erlebter Rede" im Neuen Testament: SBFLA 14 (1963/64) 339-354.

PAX E., Palästinensische Volkskunde im Spiegel der Kindheitsgeschichte: Bibel und Leben 9 (1968) 287-299.

-- Dialog und Selbstgespräch bei Sirach 27,3-10: SBFLA 20 (1970) 247-263.

-- Bethel/Baytin. Gedanken zu einem ungewöhnlichen Buch: SBFLA 21 (1971) 316-326.

-- Biblische Stilfiguren: SBFLA 23 (1973) 359-373.

-- Versuch über Paulus: SBFLA 24 (1974) 359-378.

PAYNE SMITH R., Thesaurus Syriacus (2 Bde), Oxford 1868-1897.

PEDERSEN J., Israel, its Life and Culture (4 Teile in 2 Bänden), London-Kopenhagen 1926 und 1940.

-- Seelenleben und Gemeinschaftsleben (1934), in: K. Koch, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 8-86.

PERLES F., Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge, Leipzig 1922.

PERROT N., La représentation de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam, Paris 1937.

PFEIFFER R.H., Edomitic Wisdom: ZAW 44 (1926) 13-25.

PIE Y NINOT S., La palabra de Dios en los Libros Sapienciales (Colectanea S. Paciano 17), Barcelona 1972.

PLOEG J. van der, Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres: RB 57 (1950) 40-61.

PLÖGER O., Wahre die richtige Mitte; solch Mass ist in allem das Beste!, in: Gottes Wort und Gottes Land, H.W. Hertzberg ... dargebracht, Hrsg. H. Graf Reventlow, Göttingen 1965, 159-173.

-- Zur Auslegung der Sentenzensammlungen des Proverbienbuches, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Hrsg. H.W. Wolff, München 1971, 402-416.

PODECHARD E., Notes sur les Psaumes: RB 15 (1918) 297-335.

POLAČEK A., Gesellschaftliche und juristische Aspekte in altägyptischen Weisheitslehren: Aegyptus 49 (1969) 14-34.

POULSEN F., Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipzig 1912.

PREUSS H.D., Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur: Ev Th 30 (1970) 393-417.

PRIJS L., Miszellen: Eine schwierige grammatikalische Form in Prov 14,3: ThZ 5 (1949) 395.

RABIN C., Judges V,2 and the "Ideology" of Deborah's war: JJS 6 (1955) 125-134.

RAD G. von, Der Heilige Krieg im alten Israel (ATANT 20), Zürich 1951.

-- Josephgeschichte und ältere Weisheit: VTS 1 (1953) 120-127.

-- Die ältere Weisheit Israels: KuD 2 (1956) 54-72.

-- "Gerechtigkeit" und "Leben" in der Kultsprache der Psalmen, in: ders., Gesammelte Studien zum AT (ThB 8), München 1961, 225-247.

-- Theologie des Alten Testaments (2 Bde). München ^{4}1962.

-- Art. Sprüchebuch, in: RGG^{3} VI, 285-288.

-- Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4), Göttingen ^{7}1964.

-- Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964.

-- Weisheit in Israel, Neukirchen 1970.

RANKIN O.S., Israel's Wisdom Literature, Edinburgh 1936.

REYMOND Ph., L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament (VTS 6), Leiden 1958.

RICHARDSON H.N., Some Notes on ליץ and its derivatives: VT 5 (1955) 163-179.

-- Two addenda to "some notes on ליץ and its derivatives": VT 5 (1955) 434-436.

RICHTER W., Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches (SANT 15), München 1966.

-- Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methologie, Göttingen 1971.

RICKENBACHER O., Weisheitsperikopen bei Ben Sira (OBO 1), Freiburg Schweiz-Göttingen 1973.

RINGGREN H., Word and Wisdom, Lund 1947.

ROBERT A., Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX: RB 43 (1934) 42-68.172-204.374-384; 44 (1935) 344-365. 502-525.

ROTH W.M.W., NBL: VT 10 (1960) 394-409.

RUDOLPH W., Jeremia (HAT I 12), Tübingen 1947.

-- Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder (KAT XVII 1-3), Gütersloh 1962.

-- Hosea (KAT XIII 1), Gütersloh 1966.

RYLAARSDAM J.C., Revelation in Jewish Wisdom Literature, Chicago [2]1951.

SAEBØ M., ḥkm = weise sein, in: THAT I, 557-567.

SAUER G., Die Sprüche Agur. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter Berücksichtigung von Proverbia c.30 (BWANT 84), Stuttgart 1963.

SCHARBERT J., ŠLM im Alten Testament (1961), in: K. Koch (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 300-324.

SCHMID H.H., Hauptprobleme der altorientalischen und alttestamentlichen Weisheitsliteratur: SThU 35 (1965) 68-73.

-- Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin 1966.

-- Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968.

-- Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: ZThK 70 (1973) 1-19.

SCHMIDT J., Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur (ATA 13,1), Münster 1936.

SCHMIDT W., Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum Hebräischen Denken: EvTh 24 (1964) 374-388.

SCHMITT E., Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach (FreibThSt 66), Freiburg 1954.

SCHOTT A., Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften (MVAG 30), Leipzig 1925.

-- Das Gilgameschepos (Reclams Bücherei 7235/35a), Stuttgart 1958.

SCHÜNGEL-STRAUMANN H., Der Dekalog - Gottes Gebote? (SBS 67) Stuttgart 1973.

SCOTT R.B.Y,, Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament: ZAW 64 (1952) 11-25.

-- Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel: VTS 3 (1955) 262-279.

-- The study of the Wisdom Literature: Interpretation 24 (1970) 20-45.

SEELIGMANN I.L., Voraussetzungen der Midraschexegese: VTS 1 (1953) 150-181.

-- Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch: VTS 16 (1967) 251-278.

SEIBERT I., Hirt-Herde-König (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 53), Berlin 1969.

SEIDEL H., Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament (Theologische Arbeiten 29), Berlin 1969.

SELLIN E./FOHRER G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{10}1965.

SETHE K., "Der Mensch denkt, Gott lenkt" bei den alten Aegyptern: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Berlin 1924, 141-147.

SKEHAN P.W., Studies in Israelite Poetry and Wisdom (CBQ Monograph Series 1), Washington 1971.

SKLADNY U., Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962.

SMEND R., Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, Berlin 1906.

SMITH H.P., A Critical and Exegetical Commentary on the books of Samuel (The International Critical Commentary), Edinburgh 1912.

SNIJDERS L.A., The Meaning of זר in the Old Testament; an exegetical Study: OTS 10 (1954) 1-154.

SOCIN A., Arabische Sprichwörter und Redensarten, Tübingen 1878.

SODEN W. von, Grundriss der akkadischen Grammatik (AnOr 33), Rom 1952.

SPIEGEL J., Die Präambel des Amenemope und die Zielsetzung der ägyptischen Weisheitsliteratur, Glückstadt 1935.

SPRONDEL G., Untersuchungen zum Selbstverständnis und zur Frömmigkeit der alten Weisheit Israel (Diss. masch.), Göttingen 1962.

STÄHLIN G., Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs, Gütersloh 1930,

STECHER R., Die persönliche Weisheit in den Proverbien: ZKTh 75 (1953) 565-580.

STOEBE H.J., Die Bedeutung des Wortes Ḥäsäd im Alten Testament: VT 2 (1952) 244-254.

-- Das erste Buch Samuelis (KAT VIII 1), Gütersloh 1973.

STORY C.J.K., The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature: JBL 64 (1945) 319-337.

STREHLE H., Mienen, Gesten und Gebärden, München-Basel 1954.

SUYS E., La sagesse d'Ani (AnOr 11) Rom 1935.

THOMAS D.W., Textual and Philological Notes on some Passages in the Book of Proverbs: VTS 3 (1955) 280-292.

THOMAS D.W., Additional Notes on the Root ydᶜ in Hebrew: JTS 15 (1964) 54-57.

TORCZYNER H., Proverbialstudien: ZDMG 71 (1917) 99-118.

TOURNAY R., Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie: RB 69 (1962) 481-505.

TUR-SINAI N.H., Sēper ʾjob, Jerusalem 1957.

VATTIONI F., Ancora il vento del nord di Proverbi 25,23: Bb 46 (1965) 213-216.

-- L'albero della vita: Aug 7 (1967) 133-144.

-- Studi sul libro dei Proverbi: Aug 12 (1972) 122-168.

VAUX R. de, La troisième campagne de fouilles a Tell el-Farᶜah, près Naplouse: RB 58 (1951).

-- Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (2 Bde), Freiburg i.Br. 1960-1962.

-- Histoire Ancienne d'Israel. Des Origines a l'installation en Canaan (Etudes Bibliques), Paris 1971.

VOGELS W., Le Prophète, un homme de Dieu (Hier-Aujourd'hui 14), Paris-Tournai-Montréal 1973.

VOLTEN A., Studien zum Weisheitsbuch des Anii (DVSM XXIII 3), Kopenhagen 1937/38.

-- Das demotische Weisheitsbuch (AnAeg 2), Kopenhagen 1941.

-- Zwei altägyptische politische Schriften (AnAeg 4), Kopenhagen 1945.

-- Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien (Centres d'Etudes supérieures spécialisés), Paris 1963, 73-101.

VORWAHL H., Gebärdensprache im AT, Berlin 1932.

WÄCHTER L., Gemeinschaft und Einzelner im Judentum. Eine Skizze (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 16), Berlin 1961.

-- Der Tod im Alten Testament (AzTh II 8), Stuttgart 1967.

WAGNER M., Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96), Berlin 1966.

WALKER N., The renderings of Rāṣôn: JBL 81 (1962) 182-184.

WALLIS G., Zu den Spruchsammlungen Prov 10,1-22,16 und 25-29: ThLZ 85 (1960) 147f.

WEIDEN W.A. van der, Le Livre des Proverbes: Notes philologiques (Biblica et Orientalia 23), Rom 1970.

WEINFELD M., The Dependence of Deuteronomy upon the Wisdom Literature, in: Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 89-108.

WEINFELD M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.

WEINRICH H., Semantik der kühnen Metapher: DVj 37 (1963) 325-344.

-- Linguistik der Lüge, Heidelberg 1966.

-- Semantik der Metapher: Folia Linguistica 1 (1967) 3-17.

-- u.a., Die Metapher. Bochumer Diskussion: Poetica 2 (1968) 100-130.

WEISE M., Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der "Ordensregel" vom Toten Meer (Studia Post-Biblica 3), Leiden 1961.

WEISER A., Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen 1951.

-- Das Buch des Propheten Jeremia (ATD 20), Göttingen 1952.

WEISS M., Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung: Bb 42 (1961) 255-302.

-- The Bible and Modern Literary Theory (hammiqra' kidmuto), Jerusalem 1962.

-- Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel: VT 13 (1963) 456-475.

-- In the footsteps of one Biblical Metaphor: Tarpiz 34 (1965) 107-128.211.303-318.

-- Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel: Bb 46 (1965).

-- Methodologisches über die Behandlung der Metapher: ThZ 23 (1967) 1-25.

WHYBRAY R.N., Wisdom in Proverbs (Studies in Biblical Theology 45), London 1965.

WIDENGREN G., The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala Universitets Årsskrift 1951.

WILCH J.R., Time and Event, Leiden 1969.

WILDBERGER H., Jesaja 1-12 (BK X 1), Neukirchen 1965.

WILLIAMS R.J., Hebrew Syntax. An Outline, University of Toronto Press 1967.

WOLFF H.W., Dodekapropheton 1, Hosea (BK XIV 1), Neukirchen 1961.

-- Amos' geistige Heimat (WMANT 18), Neukirchen 1964.

-- Dodekapropheton 2, Joel/Amos (BK XIV 2), Neukirchen 1969.

-- Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

WOOD J., Wisdom Literature. An Introduction (Studies in Theology 64), London 1964.

WÜNSCHE A., Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch, Breslau 1911.

WÜRTHWEIN E., Gott und Mensch im Dialog und Gottesreden des Buches Hiob (1938), in: ders., Wort und Existenz, Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 217-295.

-- Die Weisheit Aegyptens und das Alte Testament (Schriften der Philipps-Universität Marburg 6), Marburg 1960.

ŽÁBA Z., Les Maximes de Ptahhotep, Prag 1956.

ZERWICK M., Graecitas Biblica, Rom [3]1955.

ZIMMERLI W., Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit: ZAW 51 (1933) 177-204.

-- Prediger (ATD 16,1), Göttingen 1962, 123-253.

-- Die Weisung des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 277-299.

-- Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien (Centres d'Etudes supérieures spécialisés), Paris 1963, 121-136.

-- Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament (VR 272 S), Göttingen 1968.

-- Ezechiel (BK XIII) (2 Bde), Neukirchen 1969.

ZIMMERMANN F., Notes on some difficult Old Testament passage: JBL 55 (1936) 303-308.